YANLIŞ ANLAŞILAN DİN



DİNE MATERYALİST BİLİMSEL YAKLAŞIMLAR

Bugün dünya üzerinde en çok yanlış anlaşılan bir şey varsa, o da Din, daha hususî manâda İslâm'dır. Bu yanlış anlamanın sürüp gitmesi ise, en çok hayıflanılacak mevzulardan olsa gerektir.

İslâm'ın yanlış anlaşılmasının birinci sebebi, bizzat Din'in yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu yanlış anlayışa bilhassa aydınlar nezdinde yol açan birinci sebep, Din'in materyalist felsefî, sosyolojik ve antropolojik araştırmalara konu edinilmesi, ikinci sebep ise, Din deyince sadece Hıristiyanlığın anlaşılması, akla gelmesi veya öyle takdim edilmesidir. Yani genel manâda Din, hususî manâda İslâm, son asırlar materyalist Batı düşüncesinin kurbanı durumundadır.

Din'i kendi mezbahında kurban eden materyalist yaklaşım, iki yanlış temelden hareket etmektedir. Bunlardan biri, varlığı bütünüyle göründüğünden, maddeden, insanı bedeninden ve bedenin ürettiği düşünce ve duygulardan ibaret kabul edip, her konuya bu açıdan yaklaşılmasıdır. Maalesef bilimsellik zırhında takdim edilen bu anlayışa göre Din dahil insanı ve insan hayatını ilgilendiren her şey, bizzat insanın kendi ürünüdür. İkinci olarak, bilimsel olmayan, bilim tarafından ispat edilemeyen herhangi bir şeyin hakikatini kabul etmek gerekmez. Böyle şeylere belki inanılabilir ve dolayısıyla Din, bilimsel olmayan, bilimsel olmadığı için de gerçek olması düşünülemeyecek ve sadece inanca konu bir meseledir.

Bu yanlış anlayıştır ki, Batı'da bilme ile inanmayı birbirinden ayır-

mıştır. Bilgiyi sadece laboratuarda elde edilen ve deneyle ispatlanabilen bir olgu, bir netice olarak gören 'bilimsel' anlayış, kendi dışında herhangi bir gerçek kabul etmemekle, kendi sahası dışında kalan her şeyi baştan mahkûm etmekle, insanın öğrenme, inceleme, duyma, hissetme sahası kadar, bizatihî ilmin, bilginin, daha da önemlisi, varlığın sahasını alabildiğine daraltmış, bunun da ötesinde, hayatı ve insanı bütünüyle kendi dar çeperleri içine alarak, kendi çalışma sahasını da sınırlamış, fakat bu sahayı gerçeğin yegâne sahası olarak sunma kurnazlığına gitmiştir. Ona göre, artık eşya ve kâinat fizik, kimya ve astronominin, insan ise biyoloji ve psikolojinin konusudur. Bu bilimlerin ve kullandıkları aletlerin kabul ettiğinden ötesi yok, gerçek kabul ettiğinden ötesi hayal ve illüzyondur. İnsanın bütün düşünce, inanç, hayal, rüya ve duyguları, sadece biyolojik yapısının ürünü olarak, onun davranışlarını esas alan ve onun bu yanını davranışlarından ibaret gören materyalist psikolojinin sahasına girmektedir. Tabiî olarak Din de, biyolojik bir kütle olan insanın ürünü olduğundan, sadece psikolojinin ve sosyolojinin konusu olabilir.

Din'e birinci darbeyi vuran bu bilimsel anlayış olmuş ve bilim ile Din'in, bilimsel olma ile dînî olmanın, inanç ile bilginin arası bu şekilde kapanmayacak şekilde açılmıştır. İşte bugün bilhassa aydın çevrelerde Din'e olsa da olmasa da olur bir inançlar, dogmalar manzumesi olarak bakılmasının altında yatan sebep budur. Bu anlayış tashihten geçmedikçe, Din'in de, İslâm'ın da doğru anlaşılması mümkün değildir.

Bilimin sözünü ettiğimiz bu tavrı, bizzat bilimselliğe karşıdır. Çünkü bilimin temelinde şüphe yatar; dolayısıyla önce bilim, kendi kalkış noktalarının ve yöntemlerinin doğruluğundan şüphe etmelidir. İkinci olarak, iki asır önce her şeyi çözeceğini ve varlıkta meçhul bırakmayacağını iddia eden bilim önceki yüzyılda yedi bilinmezden bahsederken, bugün, hayat, şuur, irade gibi varlık ve insan için en asıl ve merkezî olan, bilim için de olması gereken unsurlar başta olmak üzere on bilinmezden bahsetmekte ve ne tuhaftır ki, agnostisizmi de (bilinmezcilik) âdeta bilimsel bir akımmış gibi takdimle işin içinden çıkmaya, yani cehaletini itirafla kendini kurtarmaya çalışmaktadır. Bir şeyin bilinemezliğini kabul etmek çare olmadığı gibi, onu bir akım haline getirmek de aczin ve cehaletin itirafıdır. Dola-

yısıyla bilime düşen, önce ya temel hatalarını kabul edip her şeye yeniden başlamak veya kendi sınırları dışında pek çok gerçeğin ve doğru bilginin, kendi yöntemleri dışında da hakikate ulaşmanın daha pek çok yöntemlerinin varlığını kabul etmek olmalıdır.

ÇAĞDAŞ TEORİLER MEZBAHINDA İSLÂM

Genel olarak Din'in, hususî planda İslâm'ın çağdaş ve yanlış anlayışlara kurban edilmesinin en önemli sebeplerinden birinin, bilimin temel kabul edilip, başka her gerçeğin, her vakıanın bilim merceğinden geçirilmesi olduğu yukarıda ifade edildi.

Evet, Rönesans sonrası oluşan ve dünyevî hakimiyet adına aristokrasiye ve onunla işbirliği halindeki Kilise'ye karşı savaş açan burjuvazi, arzu ettiği hakimiyeti sağlama, istediği gibi yaşama ve bunun için de her şeye hükmetme gayesiyle önce Kilise'yi dört duvarı arasına çekme, sonra da, temsil etme davasında bulunduğu Hıristiyanlığı asıl temellerinden mahrum bırakma mücadelesine girişti. Orta çağlar boyunca Hıristiyanlığın tabiatı, aklı ve ilmî araştırmayı âdeta mahkûm etmiş olmasının yanısıra, Kitab-ı Mukaddes'te üzerinden asırlar geçmiş ve bu süre zarfında farklı tercümelere uğramış, farklı anlayışlara konu olmuş bulunması sebebiyle, en azından zahirî manâsı açısından bilimin yeni buluşlarıyla çatışan ifadelerin varlığı, burjuvazinin işini kolaylaştıran önemli bir faktör oldu. İşte bu noktada bilim, Din'i kutsal bir kaynaktan geldiğine inanılan ve doğruluğu konusunda araştırma gerekmeyen dogmalar mecmuası olarak takdim edip, inanma ile bilmenin, bilgi ile imanın arasını kapanmayacak şekilde açtı ve neticede Din, sadece inanca konu, doğrularla yanlışların, gerçeklerle hurafelerin bir arada bulunduğu, olsa da olmasa da olur bir dogmalar bütünü olarak kabul edildi.

Bilim, Din'i bu şekilde asliyetinden çıkarıp asıl kaynağından kopardıktan sonra, kendine inceleme sahası olarak aldığı madde âleminin ötesinin var olabileceğini en azından teori planında kabul etmesi gerekirken, bunu da inkârla, yani bizzat kendi prensiplerine aykırı iflah olmaz bir dogmatizm ve peşin fikirlilikle, bütün varlığı ve manevî her şeyi maddeyle sınırlandırarak, Din'i inceleme sahasına aldı. Antropolog Frazer, Din'e kaynak

veya temel olarak büyüyü; Tylor, ruhlara tapınmayı (animizm); de Brosses, fetişizmi seçti. Freud'a göre Din'in temeli, "çocuklukta bastırılan behîmî duyguların sonraki yaşlarda ortaya çıkan bir yansıması" iken, William James, Din'i sıhhatli zihinle hasta ruhun ürünü olarak gördü. Carl Jung ise onu, "efsanelere, sembollere, kolektif alt-şuurun manevî hazineleri"ne havale etti. Din'e kaynak bulma çabasındaki bu 'bilim havarileri'ne sosyologlar da katıldı ve Durkheim, Din'in temellerini toplumda ve toplumun özlemlerinde ararken, Marx ve öncüleri ise, ona "kalbsiz bir dünyanın kalbi ve halkın afyonu" olarak baktı.

Biz, farklı zamanlarda farklı yerlerde gelmiş bulunan bütün peygamberler tarih boyu aynı temel, değişmez gerçekleri söylerken, Max Weber'in ifadesiyle, "yerden biti bitiveren bunca yalancı peygamber"den hangisine inanacağımızın şaşkınlığını yaşayaduralım, asırlarca hemen bütün toplumlarda Allah'a, ahirete, meleklere, kutsal kitaplara ve peygamberlere karşı duyulan imanı, bu imanın yol açtığı ibadet ve yerleştirdiği evrensel ahlâkî düsturları, Din'in kurduğu onca muhteşem medeniyeti, yetiştirdiği yıldız, hattâ güneş-misal insanları, meydana getirdiği kudsî toplulukları birden görmezlikten gelemeyeceğini gören bilim, onu bu defa da tarihe hapsetme hokkabazlığına girişti. Bu noktada elindeki en büyük silah, ilerleme, sürekli terakkî efsanesiydi. Bu efsanenin en büyük silahı da Darwinizm, yani, nerdeyse bir buçuk asra varan ömrüne ve bir buçuk asırlık çabalara rağmen doğruluğunu ispatlayıcı tek bir delil elde edilememiş bulunan evrim teorisi oldu. Ondokuzuncu asırda bütün bilimlerin, evet, felsefeden sosyolojiye, oradan tarihe ve psikolojiye sosyal bilimler de dahil olmak üzere bütün bilimlerin ilerleme ve evrim efsaneleri üzerine oturması ve tarihselciliğin tarihte genel-geçer bir teori olarak görülmesi ve bu efsanelerin, bilhassa evrimciliğin bugün halâ büyük bir titizlikle korunmaya çalışılmasının en önemli sebebi, bunlarla desteklenen dünya görüşü ve siyasî hakimiyet kavgasından başka bir şey değildir. Bunun gibi, tarihselciliğin, 'hermonitik okuma' adı altında, 'yabancı dil'den olma ambalajıyla İslâm'a ve Kur'ân'a tatbik edilmeğe çalışılmasının yegâne sebebi de, İslâm'ı sadece tarihî bir ürün olarak gösterme kaygısından başka bir şey değildir.

Bunca çağdaş ipten örülen örümcek ağına gerçeğin ışığını tutmak gerekiyor.

MODERNİZME AÇIK ALT KÜLTÜR GRUPLARI



Batılı olmayan toplumların hayatında köklü dönüşümlere yol açan modernizmin, diğerlerine oranla etki alanı yaygın olmamakla beraber önemli sayılan başka taşıyıcıları da var. Bunları "Alt-Kültürel Kategoriler" olmak üzere dört ana grupta toplayabiliriz. Sosyolojik anlamda gruplar örgütlü ve amaçlıdır, dolayısıyla bir araya gelişleri tesadüfî değildir. Kategorilerin ise genellikle birbirleriyle ilişkileri yok denecek kadar azdır. Böyle bir tanımlamaya başvurmamızın nedeni her grubun kendine özgü bir içyapısı olmakla beraber diğerleriyle genellikle ilişkisiz olmasıdır. Belki ateistler, feministler, eşcinseller ve zaman zaman çevreciler kolayca bir araya gelebilirler. Nitekim biz de bu özelliklerinden dolayı onları "marjinal" genel başlığı altında topladık. Ama ayrıcalıklı sınıflardan olan sosyete kesimi, bunların çocukları; bohem yaşayan gençler veya toplumun her kesiminden bulunabilen hoşnutsuz zümreler ile özellikle lümpen takımının düzenli olarak bir araya gelmesi, hemen hemen imkansız gibidir.

Marjinaller

Robert Park, 'Kıyı Adam' adlı eserinde marjinal kümeleri araştırma alanına sokarken, endüstri olgusunun kıyıya attığı insan kümeleri üzerinde duruyordu. Chicago Okulu'nun kurucularından Park'a göre, giderek artış gösteren suçluluk olgusu iki dünya arasında kalan bu sosyal kesimlerde gelişiyordu. Park ve izleyicilerine göre, politikaların tespitinde şu yol izlenmeliydi: Eğer marjinal kümelerin sorununa eğilinecekse, sonuçta bunların sistemi meydana getiren ana akıma katılmaları da sağlanmalıdır.

Bu anlamda konu sosyolojik bir sosyalleşme sorununda toplanıyordu.

Ancak 60'lı yıllarda marjinallik kavramı yepyeni bir anlam kazandı ve Marksizmin devrimci öncü sınıf şeklinde tanımladığı sanayi proleteryasından umudunu kesen Herbert Marcuse, bu köklü değişimi marjinallerin yapabileceğini söyledi. Marcuse, yabancılaşma ve sanayii toplumunun temel sorunlarının artık işçi sınıfı tarafından aşılamayacağı inancındaydı. Çünkü bu sınıf refah toplumunun doğal (ve uyumlu) bir parçası olmuştu. Bu durumda öğrenciler, etnik azınlıklar ve sıra dışı kalanlar böyle bir misyonu yüklenebilirlerdi.

Ne var ki, Avrupa'daki gelişmeler Marcuse'u doğrulamadı. "Çünkü marjinal kesimler bir araya getirilmesi ve ortak bir çatı altında toplanması güç heterojen bir yapıya sahiptirler. Dahası bu kesimler, ne eleştirel bir kültüre ne de eleştirel bir bilinç düzeyine ulaşmışlardır. Bundan dolayı, modern devlet kolayca sahip olduğu donanım ve manipülasyon sayesinde onlara karşı koyabiliyordu." (Kadir Canatan, Göçmenlerin Kimlik Arayışı, s. 34,35).

Biz marjinalleri kendi toplumumuzu göz önünde bulundurarak daha farklı bir çerçevede ele almaya çalışacağız. Bizdeki marjinallerin göze çarpan ilk özelliği, modern topluma karşı derin ve köklü bir muhalefet yerine, tam aksine modernizm adına bir taşıyıcılık rolü yüklenmeye pek yatkın, hatta istekli oluşlarıdır.

Söz konusu taşıyıcılar için "alt-kültür" deyimini kullanmamızın özel bir anlamı var. Öncelikle bunlar Batılı sanayi toplumlarında görülen "alt-kültür" gruplarından ayrı bir kimlik sergilerler. Bilindiği gibi sanayi toplumlarında kültürün ana çerçevesini modernizmin kendisi çizer; siyasal kurumlar, devlet, bürokrasi, ordu, iletişim, eğitim, sağlık, spor, eğlence vb. bütün kurumsal etkinlikler modernizme anlam veren ortak bir paradigmanın birer türevi, yaşatıcısı durumundadırlar.

Ancak bu genel sistemin yaygın etkisi ve dayatmacı bunaltıcı varlığına karşı çıkan çok sayıda grupların da olduğu bir gerçek. Nitekim anti-modernist, de-modernist, anarşist, aktivist, radikal tepkiciler vb. grupların varlığına sanayileşmiş bütün Batı toplumlarında rastlanır. Çevrecilerden Yeşiller'e, feministlerden eşcinsellere, hippi, heavy metalcilerden anti-

militarist veya karşı-kültür hareketlerine kadar oldukça renkli bir kuşak üzerinde muhalif grup ve söylem biçimlerine rastlamak mümkün. Bu grupların geliştirdikleri eleştiri ve muhalefet gerçekten dikkate değer. Bunlara Katolik, Protestan veya Ortodoks gibi ana Hıristiyan mezheplerin dışında faaliyet gösteren marjinal mesihçi, mehdici vb. dini akımları da ilave edebiliriz. Bunlar da yaygın ve etkili kitlesel desteklere sahiptirler ve hatta çoğunlukla ön plana çıkmış flaş politikacı veya sinema, TV sanatçılarından, futbolculardan daha çok kitleleri etkileyebilmektedirler.

Ancak tüm bu somut olgulara rağmen söz konusu marjinal grup ve akımlar yine de "alt-kültür" tanımını zorlayan bir konum dışında ele alınamazlar. Çünkü modern paradigma ve toplumun kurumsal yapılanması, katı hiyerarşik düzeni bu grupların tepki ve taleplerinin üstündedir. Marjinal grup ve muhaliflerin hareket özgürlükleri bir yere kadardır. Gündelik hayatın pratik, zorunlu ve öncelikli taleplerini karşılamak, daha doğrusu bireylerin ve sosyal grupların fiziksel varlıklarını sürdürmek, toplumsal yapıyı var kılan temel ilke ve gereklerin yerine getirilmesine bağlıdır. Öyle ki birey kendini istediği kadar özgür ve muhalefete açık bir ortamda hissederse hissetsin, son tahlilde gelişmiş araçlar, özerkleşmiş kurumlar ve inceltilmiş bilimsel yöntemlerle modern devletin çepeçevre kuşatması altındadır. Fişleme, nüfus sayımları, kamuoyu araştırması yapan kuruluşlar, bilgisayarlar, internet siteleri, istihbarat örgütleri, organize güvenlik kuvvetleri ve sayısız araştırma merkezi; bir anda kaç kişinin hangi eylem ve düşünce biçiminde nasıl bir tutum ve konumda tepkilere sahip olduğunu tespit eder ve gerektiğinde denetim gücünü gösterir. En önemlisi hayatın kavranış düzenekleri ile davranış kalıpları, bütün aykırılığına rağmen modern toplumun versiyonuna uygun tamamlayıcı (onu yıkıp yok edici değil) roller üzerine konumlandırılmışlardır. Birey aykırı konumunda bile merkezden kumanda edilen sürünün bir parçasıdır.

Bundan dolayı modern toplum dendiğinde akla ilk gelen aykırı söylem ve muhalif tutum fikri olmasına rağmen, bütün aykırılık ve muhalefetler topluma ciddi bir zarar vermeden yürütülebilirler. İşte bundan dolayı modern devlet, kendi kurumsal ve toplumsal egemenlik ve varlığını sürdürmenin geçerli bir yöntemi olarak bireye "özel hayat" adını verdiği yalancı

ve sözde kendine ait “özgür bir alan” tanıdığı gibi, bu marjinal kesim ve alt-kültür gruplarına da belirli bir hareket serbestisi ve özgür bir alan tanımıştır. Zaten böyle bir alan tanımayacak olsa bugün yaygın bireysel şizofrenik vakalar, geometrik artış gösteren kitlesel boyutlar kazanacaktı. Sosyologlar, muhalif grupların bir alt-kültür kimlik ve özelliklerini korudukları sürece hoşnutsuzlukların ifade edildiği elverişli kanallar olarak modern toplumu tehdit edemeyeceklerini kabul etmektedirler.

Modernizasyon politikalarına tabi tutulan İslâm toplumlarında marjinal ve alt-kültür grupları iki temel faktörden dolayı bir tehdit oluşturamazlar:

1) Modern paradigmaya alternatif olabilecek sahici bir paradigmaya sahip olmamaları.
2) Modern devletin zengin, etkili ve yaygın kurum, araç ve yöntemleriyle sıkı bir denetim altına alınmaları.

Buna rağmen marjinaller ve alt-kültür grupları küçümsenmemeli. Çünkü onlar modern toplumda hiçbir şeyin yolunda gitmediğinin şahitleri ve somut göstergeleridirler. Kurumlar tarafından muhkem bir dayanıklılık kazanmış statükonun reddi, aykırı ve muhalif söylem ve pratikler geliştirme çabaları, bu grupların aslında insani düzlemde ne ölçüde duyarlı olduklarını göstermektedir. Said Nursi’nin güzel deyimiyle “İnsanlar ya Ehl-i Taharr-i Hakikat veya Ehl-i Rahat” olmak üzere iki gruba ayrılır. Marjinaller, Hakikat’i arayan, araştıran veya hiç değilse yokluğunun farkında olan, bunun derin entelektüel, ruhsal ve toplumsal rahatsızlığını su yüzüne çıkaran kimselerdir. Bu konumlarıyla saygıya, modernizme yönelttikleri eleştiri, tepki ve şikayetleriyle izlenmeye değerdirler. Modern toplumun rahat ehli kitleleri ise, zihnen ve ruhen güçsüzleştirilmiş ve güçsüzlüklerini kabullenmiş “müstaz’af” yığınlardır. Marjinaller Hakikat Bilgisi ve İlahi Hikmet’i arayışları oranında dünyayı yüksek bilgi ve ahlaki çerçevede dönüştürme amacındaki Müslümanların potansiyel müttefikleridir. Onlar, kendilerini sürü içinde güçsüzleştiren sisteme karşı var güçleriyle direnip muhalefet etmektedirler. Belki de evrensel ve kurtarıcı İlahi Mesaj ilk önce bu gruplar arasında bir yankı bulabilir. Çünkü marjinallik, özünde verili olandan hoşnutsuzluk ve uzak mesafeden de olsa haniflik vardır.

Bu anlamda ateistler bile dikkatle izlenmelidir. Belki de onlar, iyice düşünüp taşındıktan sonra esaslı bir tercihin sonucu olarak Tanrı'nın varlığını inkar etmiyorlar, aksine kendilerine bilimler, politika ve seküler bir hayat telakkisi içinde sunulan "Tanrı'sız bir dünya" tasavvuruna isyan ediyorlar. Heavy Metalciler'in sinirleri ayağa kaldıran gürültülü müziklerinde geniş kapsamlı bir protesto ruhu var. Hippilerin o hırpani, aldırışsız ve edilgen (katılımsız) yaşayışları, her şeyi denetim altına almaya pek istekli modern topluma karşı pasif bir muhalefeti içeriyor. Feministler, uç söylemleriyle güç gösterisi, yarış, üstünlük ve her şeye zorba yöntemlerle hükmetme eğilimindeki erkek egemen kimliğe bürünmüş dünyanın bu sevgi, şefkat ve incelikten yoksun genel gidişine isyan ediyor, kadının bir seks objesi, basit bir tüketim ve reklam aracı olarak kullanılmasına, çocuğundan, sıcak yuvasından koparılmasına, erkeği doğanın, kadını kültürün ürünü konumuna koyan manipülasyona kadınca sezgi ve güçlü bir karşı koyuşla tepki gösteriyorlar.

Kabul etmeli ki, dünyanın azgın teknoloji ve ekonomik büyümesi sonucunda doğal dengenin bozulduğunu, insan ile doğa arasındaki derin çelişkinin canlı hayatı tehdit ettiğini, bütün bir gezegenin ihtiras azgını ve açgözlü sınıflar eliyle yağmalandığını ilk gündeme getiren, yeşiller, çevreciler, ekolojistlerdir. Cinsel sapkınlıkların uç örneklerini sergileyen eşcinsellerden travestilere kadar, toplumun geleneksel ahlâkına karşı çıkanlar, aslında bu toplumun (Batılı Hıristiyan) nasıl geçmişte cinselliği itiraf edilecek bir suç olarak gördüğünü, şimdi de tam bir ikiyüzlülük ve içten çürüme geçirdiğini en iyi kendi pratiklerinde gösteriyorlar. Ya modern bilimin despot, indirgemeci, mekanik ve tekçi (monist) içyüzünü cesaretle sergileyen anarşist bilim yöntemcilerinin bilim felsefesi ve epistemoloji tartışmalarına sağladıkları katkıları kim görmezlikten gelebilir?

Marjinaller temeldeki bir rahatsızlığı, içerde bir şeylerin değil, hiçbir şeyin yolunda gitmediğini su yüzüne çıkarmaktadırlar. Ama suyun yüzeyinde görünen sadece aysberglerdir. Rahatsızlığın nedeni olan krizler ise çok daha derinlerde ve devasa boyutlardadır. Yukarıda da değindiğimiz gibi, marjinaller bu krizin birer canlı tanığı, somut göstergeleri olarak bizim için önemlidirler. Ancak onlar için daha ötesi yok, bu konumlarıyla umutsuz bir çırpınışı sürdürüp duruyorlar.

Kuşkusuz ki bizim gibi toplumların da marjinalleri vardır. Ancak bizim marjinallerimiz konusunda önemli bir sorun var, o da şudur: Acaba bizim toplumumuzun marjinallerini hangi kategoriye koyabilir, toplumun tarihsel, kültürel ve şimdiki sosyal ve maddi realitesine göre nasıl konumlandırabiliriz?

Önce şöyle bir gözlemde bulunuyoruz:

Batı toplumlarındaki marjinallerin konumu ile bizdeki marjinaller arasında; uygunsuz ve tümüyle maddi ve sosyal temeli olmayan basit bir idantifikasyondan (özdeşim) başka hiçbir ciddi ilişki yok. Bu özdeşim, feministlerden çevrecilere, ateistlerden eşcinsellere kadar her alanda kusursuz bir savunma mekanizması olarak kendini gösteriyor. Bu konumları onları Batı marjinallerinin kötü bir kopyacısı, sıradan bir izleyicisi durumuna düşürür. Batıda marjinaller -en azından bir kısmı- bireyi ve toplumu sıkı sıkıya denetleyen modernizme, bilimsel despotizme, devletin yaygın ve fakat ceberrut konumuna, özerk ve objektif kurumlara karşı çıkarken; teknoloji, bilim, ilerleme ve ekonomik büyüme gibi modern hurafe ve yıkıcı araçlara muhalefet ederlerken, bizdeki marjinaller tam aksi bir konumda bunlar adına ve bunların topluma dayatılması için toplumun kendisine, geleneksel değerlerine, kültürel zenginlik ve özgün birikimlerinin sürdürülmesine karşı çıkıyorlar. Batıdaki marjinallerin yakınma konusu yaptıkları bütün temel sorunları bizde karşılayıp topluma direnme gücü verecek olan sivil kurumlar geleneksel kültür ve değerlerden (İslâm ve tarihsel pratiği) beslenmektedirler. Toplumun geleneksel değer ve kurumlarını zayıflatmak demek, onu, modernizmin çözücü saldırılarına karşı savunmasız bırakmak demektir.

Oysa Türkiye ve benzeri İslâm ülkelerindeki marjinaller, modernizmin militanları ve kendi toplumlarının düşmanlarıdır. Batıdaki marjinaller ise modernizme ve onun etki ve belirtilerine karşı muhalefet içindedirler.

İkinci gözlemimiz şu: Bizdeki marjinaller ve alt-gruplar, toplumsal varlıklarının sayısal anlamda azınlık olmasına rağmen, politik toplumu ele geçirdiklerinden etkileyici ve belirleyici konumdadırlar. Kendisi Doğulu, Asyalı ve Müslüman olan geleneksel bir toplumun politik, sosyal, ekonomik ve kültürel kurumları batılılaşmadan yana olan, üstelik bunu "Halka rağmen halk için" gibi garip formüllerle çoğunluğa dayatmak isteyen bir

avuç elit politikacı ve işbirlikçi zümrenin elinde ise, böyle bir toplum, çoğunluğuna rağmen azınlığın yani marjinallerin hükmü altında demektir.

Bu temel olguyu geçen bölümlerde devlet, ordu, bürokrasi, aydınlar ve üniversiteleri anlatırken yeterince görmüş, bunların marjinal kimliklerine rağmen nasıl modernist taşıyıcılar olduklarını göstermiştik.

Tekrar etmekte fayda var ki, toplumsal çoğunluğa göre, sayıları hayli az olan bu elit tabaka ve ayrıcalıklı sınıfların ortak özellikleri, sömürgecilerin çekilmesinden sonra onların yerlerini doldurmaya aday kökenlerden gelmeleri ve yeni uluslararası ekonomik ve politik düzeni belirleyen Batılılar tarafından geniş destek görmeleridir. Bunlar da; işbirlikçi zenginler, eğitimlerini Avrupa'da yapmış aydınlar, toplumlarını aşağılayarak ödül toplamaya çalışan romancılar ve sinema sanatçıları ile geleceklerini Batıda gören politikacı ve bürokratlardır.

Burada asıl üzerinde duracağımız marjinaller, politik toplumun kurum ve imkanlarını kullanarak zaman zaman politik topluma ve fakat her zaman çoğunluğu teşkil eden toplumun kendisine ve onun değerler sistemine karşı militan bir muhalefet yürüten gerçek gruplardır.

Türkiye ve İslâm dünyası bağlamında bunlar da ateistler, feministler, eşcinseller ve ayrıcalıklı sosyete çevreleridir. Bunlara ayrı bir bağlamda hoşnutsuz zümreler ile kentleşmenin olgusu lümpen takımlarını da ekleyeceğiz.

Ateistler

Daha önce de değindiğimiz gibi ateizmin veya materyalizmin özel bir dünya görüşü, Batı düşüncesinde tarihsel, maddi ve kültürel bir temeli varken, Doğuda ekstrem bir akım olarak batılılaşmanın yaygın bir özentisi olarak ortaya çıkmış ve modernleşme yönünde köktenci önlemler alan eğitim kurumları ve iletişim araçları yoluyla temsil edilmiştir. Kendi düşünce tarihinde idealizm olgusuyla karşılaşmamış, evreni salt fikir, ruhsal ve metafizik türünden bulanık kavramlarla açıklamanın paradoksuna düşmemiş, kartezyen felsefenin ruh-madde veya numen-fenomen ikilemini tanımamış bir toplumda materyalizm veya ateizm nasıl tarihsel bir kök, zihinsel ve kültürel bir temel bulabilir? Olsa olsa "Komşuda gör-

düm, hoşuma gitti, şu halde iyi bir şeydir" cinsinden basit bir özenti ve özdeşim (idantifikasyon) veya entelektüel derinlikten yoksun zihinlerin rağbet edeceği marjinal bir düşünce olarak ortaya çıkar.

Düşünce geleneğimizin beslendiği ana kaynak olan İslâm tefekkürü ve irfanı, varlık-bilgi ve değer görüşüyle kozmik düzeni ve varlık dünyasını içindeki bütün maddi (materyal) ve tabii (natürel) olgularıyla Hakikat'in Birliği'ne yani Tek Yaratıcı ve Varedici Mutlak Varlık'ın kudret, irade, güzellik, ilim ve niyetine birer somut tanık, belge, işaret ve kanıt gören kimliğiyle idealizm hatasına düşmez, maddi varlığı, gerçeklik dünyasını inkâr etmez. İdealizm de materyalizm de manipülasyona uğrayan insan zihninin içine düştüğü trajik ikilemdir. Maddi varlık bir gerçekliktir, ama üst veya kök ilkesi olan İlahi Öz ve Niyet'ten de soyutlanıp mutlaklaştırılamaz. İdealizm, her biri birer ayet (delil, burhan, kanıt, anlamlı sembol, sırlı şifre) olan maddi gerçeklik ve tabii fenomenin reddi ise, materyalizm de maddi gerçekliği kendi ilahi, manevi, aşkın ve içkin boyutundan, Evrensel Hakikat ve İlahi Öz'den soyutlayıp mutlaklaştırmadır.

Materyalizmin yanılgısı oranında idealizm de bir yanılgı ve bilgisizliktir.

Düşünce tarihimizde varlığı; İlahi Hakikat'in bir tecellisi gören Tasavvuf'tan, onu Allah'tan neş'et ve sudur eden varlık şeklinde gören Meşşai (peripatetik) felsefeye, evreni atomların sonlu ve sınırlı birleşmesinden ibaret gören Kelam öğretilerinden onu ilahi aydınlanmanın tezahür eden nur ve şuaları kabul eden İşrakiliğe veya Allah'ı Mutlak Yaratıcı (Halık), eşya dünyasını O'nun sonsuz kudreti ve "Ol" emriyle yaratılmış (mahluk) gören Selefi öğretiye kadar hiçbir düşünce akımı, idealizm veya materyalizm paradoksuna düşmemiştir. Şu halde rahatlıkla söyleyebiliriz ki, İslâm düşünce tarihinde ateizm veya materyalizmin geleneksel bir temeli yoktur. Her ne kadar İbnu'r-Ravendi ve Ebu Zekeriya er-Razi gibi ateist ve deist damgasını yiyen kişiler görülmüşse bile, onlar bu düşünce geleneğinin marjinalleri değil, birer istisnaları sayılır. Kaldı ki bu kişilerin gerçekten ateist veya deist oldukları tashihe muhtaç bir iddiadır.

19. yüzyıldan sonra özellikle tıp ve askeri okullarda okuyan öğrenciler arasında görülen pozitivizm ve materyalizm eğilimleri köklü bir düşünce

geleneğinin değil, siyasal ve kültürel batılılaşmanın sonucudur. 20. yüzyılda ise bir yanda laiklik, sekülerizm ve pozitivizmi artık bundan sonraki insanlık tarihinin tek geçerli düşünce biçimi sayan yönetici ve aydınların eğitim kurumlarını ele geçirmesi, Batıda gelişen bilimcilik ve teknokrasinin sağladığı kesin hakimiyet, iki dünya savaşı öncesinde ve sonrasında hayatın hiçliğini, özgürlüğün mümkün olmadığını ve her şeyin anlamdan ve amaçtan yoksun, absürd ve boş bir süreç olduğunu savunan Nihilist ve Egzistansiyalist felsefenin roman, sinema, tiyatro vb. sanatlar yoluyla düşünce hayatımıza adeta boca edilmesi, 1917 Bolşevik devrimiyle Sovyet Rusya'da ateizmin resmi görüş (din) kabul edilip topluma zorla dayatılması ve bu arada dine karşı yaygın bir mücadelenin başlatılması ve bunun bizdeki sol, sosyalist ve Marksist çevreleri etkilemesi ile en önemlisi aydınların kendi zengin kültür, düşünce, sanat ve bilim miraslarıyla aralarındaki bütün köprülerin atılması Türkiye ve başka yerlerde ateist-materyalist marjinal bir aydın grubunun yetişmesine yol açtı.

Pozitivist temel varsayımları dolayısıyla siyasi rejimler, ateist/pozitivstlerin yetişmesine elverişli eğilimleri desteklemektedirler. Bu marjinal gruplar eğitim kurumları, üniversite, iletişim araçları, sanat vb. alanlarda politikasını Batı yönüne çevirmiş devlet tarafından öylesine desteklendi ve teşvik edildi ki, neredeyse "aydın" olmakla, tanrıtanımaz "ateist" olmak özdeş hale getirildi, birbirlerinin zorunlu şartı sayıldı. Bu durum, ülkede "okumuş-aydın"ın sanki mutlaka "dinsiz veya ateist" olması gerekiyormuş gibi garip bir paradoksun yaygınlaşmasına ve halkın zihinsel kavrayışında bu tarzda algılanmasına da sebep oldu. Kim ne derse desin, toplumsal kökenleri, aldıkları eğitimin niteliği yanında aydınları halka yabancılaştıran en önemli faktörlerin başında bu temel faktör gelir. Tanrı'ya inananlar bile, böylesine baskıcı bir kültür atmosferinde inançlarını saklamak zorunda bırakıldılar. Bugün hâlâ aynı durum sürüyor, bir bilim adamı veya aydın Allah'a inandığını açıklayacak olsa sert tepkilerle karşılaşıyor. Kibar kültür ve bilim çevrelerinde her şeye karşı engin bir hoşgörü var; ama bu hoşgörü tek bir istisna ile "Allah'a inanma"ya ve "inancının gereklerini yerine getirmek isteyenler"den esirgenir.

Bu durum, Batıdan ithal edilen demokrasi kavramını da zedelemekte gecikmedi. Bizim gibi ülkelerin demokrasi kültüründe, lezbiyen veya

eşcinsel grupların kendilerini siyasal hayatta temsil etmeleri temel bir hak olarak savunulur -AB hukuk mevzuatında bu kesimleri koruyucu hükümler hergün biraz daha artmaktadır- ve fakat İslâmî temelde Müslümanların örgütlenip siyasal hayata katılma taleplerine şiddetle karşı çıkılır.

Bunlara ek olarak, modern dünyayı derin bir entelektüel bunalıma sokan ve aslında Beyaz Adam'ın sömürgeci eylemlerini sözde bilimsel açıklamalarla meşrulaştıran, ardından 20. yüzyıl faşizminin yükselişine arka plan teşkil eden Darwinizm, insanın eylemlerini ve anlam arayışlarını libidoya indirgeyen Freudizm, dinin bir afyon olduğunu söyleyen ve tarihi materyalist bir temelde açıklayan Marksizm, klan, fratri, totem vb. hurafeleri roman kurgu yöntemiyle sosyal bilimlere sokan Durkheimizm vb. daha ne kadar ekstrem materyalist ve ateist görüş ve kuram varsa, sanki bunlar gerçekliğin tek açıklama ve anlama biçimleriymiş gibi ders müfredatından yayınlanan kitap, dergi ve gazetelere kadar her kademede insana adeta dayatılarak okutuldu, bu paradigmaya uygun olarak yapılmış filmler, diziler, tiyatro oyunları seçilip insanların önüne konuldu. Oysa aynı zamanda, üstelik Batıda bu görüşleri eleştiren başka bilim adamları, sosyolog, araştırmacı ve düşünürler de vardı. Ancak toplum bilinçli olarak bu bilimsel ve kültürel enformasyondan yoksun bırakıldı, bu görüşlerin yansıtılmaması için adeta terör havası estirildi. Hatta iş öyle bir noktaya getirildi ki, kim cesaretini toplayıp sözgelimi "Darwinizm'in sadece bir kuram olduğu"nu, bunun bilimsel olarak ispatlanmasının mümkün olmadığını, okul kitaplarına aksi görüşlerin de alınması gerektiğini söyleyecek olsa, bir anda "basın kiliseleri" tarafından aforoz edilir, daha ileri gidecek olsa bunun "irtica"nın hortladığına kanıt gösterilip ihtilal çağrıları yapılır oldu. Nitekim Türkiye'de 1983'ten sonra bu yönde görüş belirten bir Milli Eğitim Bakanı görevinden alındı.

Toplumun düşünce hayatının ateizm ve materyalizme zorlandığı böyle bir ortama ilişkin iki gözlemde bulunmak mümkün:

1) Bu bakış açıları politik toplum tarafından genel kabul gördüğünden ve zamanla aydınların basit dogmaları yerine geçtiğinden, bu görüşlerin bilimsel bir çerçevede dahi tartışılmasına elverişli bir zemin yoktur ve esasında böyle bir zeminin oluşmaması için, her

türlü önleme sistemli bir şekilde başvurulmaktadır. Gerçekten bugünkü durum, Ortaçağ Katolik Kilisesi'nin her türlü eleştiri ve tartışma dışı tutulan dogmalarına karşı özgür düşünce ve eleştiri haklarını savunan filozof ve düşünürlerin karşılaştıkları trajik durumu çağrıştırmaktadır.

2) Bizim gibi toplumlarda herhangi bir felsefi görüşün kapsamlı bir siyasal ve ekonomik anlamı da var. Nitekim bizde ateizm ve materyalizm, bir düşünce ve salt bilgilenme olayı değil, uzun vadeli hedefler gözetilerek, özellikle geleneksel kültür ve düşünce hayatının çözülmesi, çökertilmesi; insanların inançlarından şüpheye düşürülerek, derin bir boşluğa sürüklenerek özgün kimliklerinin erozyona uğratılması yolunda bir araç olarak kullanılmaktadır. Bütün geleneksel toplumlar özgün kimliklerini kaybetmedikçe modernizmi kabul edemezler. Modernizm kök salabilmek için insanların estetik duygularını, beğenilerini, dil ve damak zevklerini, ev-mutfak kültürlerini, kısaca onların dünya görüşlerini, giyim-kuşamlarını ve inançlarını sarsıntıya uğratmak zorundadır. İşte o zaman uluslar, halklar ve toplumlar, çaresizlik ve zavallı birer av gibi modernizmin tuzağına düşerler. Açık ki, ekonomik ve sayısal bağımlılık, kültürel, felsefî ve manevî bağımlılıkta tamamlanamadıkça sürekliliğini koruyamaz.

Türkiye ve İslâm dünyasında ateistler, kimi zaman bilerek kimi zaman farkında olmaksızın konumlandırıldıkları şekilde ve kendilerine telkin edilen rollerine uygun davranarak bir yandan toplumun kültürel, felsefi, entelektüel, ahlâki ve manevî dayanak noktalarını yıkmaya çalışıyor, bu kalelere saldırı üstüne saldırı düzenleyerek sarsıyor; öte yandan boş, tüketici, yiyici, amaçsız ve kendisine modernizm tarafından her önerileni kabule hazır, kişiliksiz, dayanıksız, sorgulama, şüphe etme yeteneklerini kaybetmiş insanların sayısını arttırma ve bunların toplumun kilit noktalarını ele geçirme mücadelesini veriyorlar.

Sağlam bir entelektüel ve manevi kökü, temeli olmayanlar, Batının boş hayat biçimine karşı nasıl ve hangi kültürel araçlarla karşı koyacak, kendini ve toplumunu savunacaktır? İşte bu konumlarıyla ateistler modernizmin birer militan taşıyıcıları, etkili acenteleridir. Üstelik bu rollerini gö-

nüllü olarak üstlenmişlerdir. Bu anlamda devrimci, alternatif bir hareket eğer Batının eşitliksiz, yoksullaştırıcı ve bizi bağımlılaştırıcı düzenine karşı çıkacaksa, bu saf, otantik ve İslâmi derin bir düşünceye, zengin bir entelektüel mirasa, kapsamlı bir alem tasavvuruna sahip olmak zorundadır.

Son olarak şunu söyleyebiliriz: Ateizm insanı özgürleştirici değil, tam aksine yabancılaştırıcıdır. Bizdeki İlahi Öz'e, Allah'ın varlığımıza kendi ruhundan üfürmesi gerçeğine karşı çıkan bir düşünce, insana özgürlüğün gerçek yollarını değil, dünyevi tabiatının onun manevi, aşkın ve ilahi özünü inkar etmesiyle daha çok kendine yabancılaşıp bağımlılaşmasına yol açar. Ateizm özgürlük değil seküler tutsaklıktır.

Feministler

20. yüzyılın ikinci yarısından sonra, daha çok sesini duyurmaya başlayan feminist akımları da benzer bir bağlamda ele almak durumundayız. Batıdakinden farklı olarak bizde feminizm, ateizmi yedeğine alarak Batı modernizminin kadınca militanlığını üstlenmiş marjinal bir akımdır. Batı-dışı toplumlarda feminizmin destekçisi devletin son tahlilde öngördüğü ideoloji, emredici kurumlar ve Batı dünyasının politik, mali ve kurumsal gücüdür. Kuşkusuz bu anlamda Batıdaki kadın hareketlerini bizdeki feminist akımlardan kesin olarak ayırmak lazım.

Feminizm Batıda, daha çok bugün daraltılan anlamıyla "maçoluk" denilen ve kadının erkek karşısında mutlak üstünlüğünü savunan bir düşünce biçimine dönüşmüştür. Asıl kadının tarihsel ve bugünkü toplumsal konumunu yeniden ele alan kadın hareketleri ise daha yaygın ve erkekle eşit şartlarda katılımı savunan "emansipasyon"u öngörürler.

Bu çerçevede; temelde kadının toplum içindeki haklarını ve rollerini genişletmeyi amaçlayan feminist hareketlerin, Batıda ortaya çıkışını anlaşılır kılan önemli tarihsel ve maddi sebepler var. Modern zamanların feminist analizcilerinin öne sürdüğü gibi, bundan 12 bin yıl önce orta neolotik dönemde tarımın gelişmesi, nüfusun artması, ilk köy ve sitelerin çıkması, sınıf, devlet, savaş ve yağmacılığın kurumlaşması ile, kadınların da ikinci sınıf bir konuma itildikleri yolundaki kurgusal antropolojik tasvirleri bir kenara bırakacak olursak, -ki bu görüşler Batılı sosyal bilim-

lerin sıkça başvurduğu geriye doğru kurgusal tasvirlerin bugünkü görüş ve doktrinleri haklılaştırma amacıyla kullanılan uydurma varsayımlar ve tarihsellik türünden antropolojik efsane ve safsatalardır-. Batı tarihinde, kadının başından beri din, kültür, gelenek ve siyaset bağlamında gerçekten de yanlış konumlandığını ve geniş boyutlu haksızlıklara uğratıldığını görebiliriz.

Avrupa'da kadının durumunu kökten sarsıntıya uğratan ilk büyük gelişme, geçmişteki antropolojik devirler değil, 11. yüzyılda Kilise bünyesinde bir dizi reformu öngören Gregoryen hareketiyle başladı. Görece durumu daha önce iyi olan kadın rahiplere cinsel perhizi şart koşan, ruhban sınıfından olmayanları dini görevlerden uzaklaştıran bu reformlarla birlikte, kadın daha önce Kilise bünyesinde üstlendiği önemli görevlerini kaybetti. Reformlar çok geçmeden eğitim, kültürel faaliyet, cerrahlık, geleneksel tıp ve tedavi ile berberlik gibi görevlerini de elinden almış oldu. Ardından kadim bir Frank aşiret geleneği diriltildi ve krallığın kadın soyundan devamını önleyen katı bir yasa kabul edildi.

Hıristiyanlık bünyesinde başvurulan bu değişiklikler, başlangıçta bu dinin halk arasında yayılması için bir tür militanca faaliyetleri üstlenen kadının konumuna yönelik ağır bir darbeye dönüştü. Her ne kadar 12 ve 13. yüzyıllarda Hıristiyanlığın ilk saf şekline dönüşünü savunan Cathare akımlarına kadınlar büyük destekler verdiyse de Kilise, Kral ve Soylular'ın işbirliği sonunda üstün geldi. Artan baskılar karşısında kadınlar bir ara kentlerin çevresinde oluşturdukları sivil manastırlara çekildiler. Rahibe olmak için yemin etmek zorunda olmayan, ama topluca ibadet eden ve aralarında yardımlaşan kırsal kesimden kadınlar, dullar, evde kalmış veya evlenmek istemeyen kızlar, bu yolla (Beguinage) erkeklerin ve Kilise'nin baskısından kurtulmaya çalıştılar.

Ancak kadınların bu direnişine karşı Kilise Engizisyonla cevap verdi. Ardından kadını hukuki yönden kısıtlı hale getiren yeni bir Aile Hukuku'nu kabul etti. Böylece, Kilise'ye ve evde kocalarının mutlak otoritesine boyun eğmeyi reddeden kadınlar, cinsel sapık (Herezi) veya büyücü (Cadı) ilan edilerek ateşte yakılmaya başlandı.

Bir görüşe göre Engizisyon, 1258'de Papa'nın büyücü kadınları öl-

dürme ve ateşe atma kararı ile başlamıştır. Yani Engizisyon, kadınları cezalandırmak üzere kurulmuştur. Kilise, büyücüleri erkeklerin cinsel gücüne saldırmak, kadınların doğurma yeteneklerini köreltmekle suçluyor, böylelikle ölüme mahkum ediyordu. Çünkü Kilise'ye göre kadının bir tek görevi vardı, o da cinselliğini kendisi de katılarak yaşamadan çocuk doğurmaktı. Yine buna göre doğumda kadının hayatı çocuğun hayatına feda edilmeliydi. Ama bu yasağa kadın ebeler uymayı reddetti ve binlerce kadın doğumcu ebe ve hayatı kurtulan anne ateşe atılıp diri diri yakıldı. Kilise'nin büyük teologlarından St. Augustinus, "ruhun kurtuluşu için her türlü bedeni ceza, işkence ve hatta ölümün şart olduğunu" söylüyor, Kilise'nin bu tür cezaları, ruhun kurtuluşunu isteyen insanı "bir babanın evladını sevdiği gibi sevdiği için" uyguladığını ifade ediyordu. Sapık inançlı ve suçluların ateşte yakılarak öldürülmelerinin sebebi, papazların, "kilise kandan nefret eder" ilkesine bağlı olmasıydı.

Kilise ve burjuvazinin elele verip Roma Hukuku'nun "Zayıf Cins (fragilitas sexas)" kavramını dirilterek kadınlara toplum içinde biçtikleri konum, "Medeni Açıdan Ölü (civil death)" anlamına geliyordu. Bu tanıma göre kocası ile birlikte veya ondan uzakta olan kadın, kocasını ve dolayısıyla mal varlığını temsil hakkına sahip değildi.

Kilise-kadın ilişkisi yeterince bilinen bir konu değil. Başlangıçta, Hıristiyanlığın yayılmasında büyük katkılar sağlayan kadınlar, sonraları yaydıkları din tarafından adeta inkar edildiler. Modern zamanlarda feminist akımların ateizme yakınlık duymalarının bir nedeni de, Avrupa tarihine özgü bu tarihsel büyük trajedidir. Bizdeki feministlerin bilmediği bir başka önemli gerçek var. O da, feminist yazar Andree Michel'in "Feminizm" adlı kitabında (sh. 64) itiraf ettiği bir gerçektir. Avrupa'da feminist hareketlerin ilk filiz vermesi ve kadınların insan olarak kendi haklarının bilincinde arayışlara geçmesi, 8. yüzyıldan itibaren kadınlara kendilerini kanıtlama imkanını tanıyan parlak bir Müslüman kültürün etkisi altında kalan İtalya'da, feminist bir geleneğin kültürel planda yaşayabilmesi ile mümkün olabilmiştir.

Avrupa'da "Aydınlama çağı"nın başlaması ve sanayi devrimi, kadının durumunda bir iyileşme yerine tam aksine kötüleşmeye yol açtı. Bu sefer

topraktan kopup sanayi merkezlerinin izbe semtlerinde çalışmak zorunda kalan kadınlar, yükselen kapitalizmin bütün alanlarda sömürü nesnesi oldular. 20. yüzyılın ortalarına kadar bir çok Avrupa ülkesinde kadın, "eşit işe eşit ücret" hakkını elde edebilmiş değildi. Sendika kurma, sendikaya üye olma, seçme ve seçilme haklarının ise ne kadar geç tarihlerde elde edildiğini hepimiz biliyoruz. İkinci Dünya Savaş'ından sonra Batıda kadın hareketleri nitel bir değişime uğradı ve bugünkü noktaya gelmiş oldu.

Bütün bunlar bize şunu gösteriyor: Batıda feminizm veya kadın hareketlerinin ayağını üzerine bastığı maddi, tarihsel ve toplumsal bir zemin var. İster Kilisenin cinselliği, itiraf edilmesi gereken bir suç ve günah telakki etmesine karşı bir isyan olsun, ister erkek-egemen bir dünyanın güç gösterisinin belirtisi teknolojik saldırganlık ve hakimiyete ya da kadının kapitalizmin yükseliş dönemlerinde ezilmişliğine, eşitsiz ücret ve kötü kullanımına karşı bir direnme olsun, feminizmin -hiç değilse bazı bakımlardan- Batıda haklı ve anlaşılır gerekçeleri vardır.

Bizdeki feministlerin aksine Batı'da kadın sorunları ve kadın haklarını kendine mesele yapan kuruluş ve hareket; kadının bir seks objesi şeklinde kullanılmasına, modern sanayi toplumunun onu tüketici bir nesneye dönüştürmesine, porno yayınlara, çocuğunun elinden alınıp yuvalara, kreşlere kapatılmasına, modern tıbbın doğum işlerine karışmasına anlamlı protestolar yöneltiyorlar. Bizdekiler ise tam aksine; geleneksel ailenin çözülmesi, evinden kopması; kadının geleneksel kimlik ve rolünün kapitalizmin gelişmesi yönünde değişmesi; dünyadaki demografik denge Batı aleyhinde bozulmasın diye çocuk doğurmaması; erkekle ontolojik bir çatışma, çelişki ve rekabete girişmesi; özgürlük, sosyal ve ekonomik hayata aktif katılım adına tüketici bir nesneye dönüşmesi; namus, iffet ve eşine karşı sadakat duygusunu kaybetmesi; ailesinin, evinin ve eşinin isim ve onurunu önemsememesi için militan bir muhalefet yürütüyorlar. Onlar da ateist/modernist paradigmadan beslenerek, kadını sözde tarih boyunca ikinci sınıf konuma indirenin İslâmiyet olduğunu söylüyor, ulusal veya uluslar arası kuruluşların teşvik ve finansman desteğiyle bu temayı esas alan kitap, dergi, film, televizyon programı, sempozyum, bilgilendirme, kurs vb. etkinliklerin baş aktörü durumunda çalışıyorlar.

Benzerlerinde olduğu gibi bu konuda da İslâm ile Hıristiyanlık, İslâm tarihi ile Batı tarihi birbiriyle karıştırılmakta, bir toplumsal olaya ilişkin gözlemden çıkan sonuçlar genelleme usulüyle bütün toplumlara uygulanmaktadır. Her şeyden evvel kadının Batıda ontolojik-dini ve sosyal konumu ile İslâm'daki ontolojik-dini ve sosyal konumu arasında hiçbir benzerlik bulunamaz. Yunan'dan beri kadın ontolojik yönüyle erkekten daha aşağı ve ancak çocuk doğurma, erkeğe cinsel zevk sağlama ve ona hizmet etme fonksiyonlarıyla ele alınmıştır. Eflatun ve Aristo, köleler düzeyinde kadına da değer vermiyorlardı. Kitab-ı Mukaddes (Tekvin bölümü) onu insanın işlediği ilk günahtan birinci derecede sorumlu tutar. Kadın Descartese'a kadar ruhuyla değil, teniyle ön plandadır. Yine Kitab-ı Mukaddes'in anlatımına göre Hz. Davud'un haremi kadınlarla doludur. Hz. Süleyman'ın ise 700 karısı yanında 300 cariyesi vardır.

Elbette bu eski Ortadoğu yaşayışı ve geleneğinin pekiştirdiği ataerkil kavrayış düzeni İslâm dininin kendisini değilse bile, Müslüman toplumu ve pratiğini bir ölçüde etkileyecekti. Buna rağmen durum hiçbir zaman Batıda olduğu kadar vahim olmamıştır. Nitekim daha İslâmiyet'in ilk başlangıç yıllarından beri kadın; kendi malları üzerinde hukuki tasarruflarda bulunma haklarına sahip iken, bu hak Fransa'da ancak 20. yüzyılın başında kadına tanındı. Hıristiyanlık'ta ve Batıda kadın ile erkek arasında ırk ayrımcılığına (apartheid) dayalı kesin ve tözsel bir ayırım vardır. Kur'ân ise açıkça erkek ve kadının bir varlık olduğunu, ayrı tözlerden gelmediklerini, hatta aksine kadının erkeğin nefsinin, özvarlığının bir parçası olduğunu söyler. Bu tanım içinde kadın fizyolojik ve psişik yeteneklerini doğrulayan bütün alanlarda eşitlik haklarını savunur. Ama farklılığını koruması ve bunu değerli bir boyut olarak hayata katması da gereklidir.

Bugün Batıda kadın cinselliğe indirgenmiş bir metadır. Cinsellik de bedende somutlaşmış, onun aşkın boyutu, ruhu inkar edilmiştir. Bundan dolayı modernizm kadını cinsel tüketime kolayca sunulabilen bir objeye dönüştürebilmektedir. Başka bir ifadeyle modern telakki çerçevesinde kadın "kişiliği"yle değil, "dişiliği"yle ön plândadır.

Pornodan reklama, pazarlamadan sekreterliğe ve sanata kadar kadın yazık ki entelektüel, derin, manevi ve toplumda doldurulmaz sosyal

fonksiyonlarından çok, bedeninde somutlaşmış cinselliğiyle toplumsal ve sektörel hayatın figürü durumundadır. Bugün kadın; erkek- egemen bir dünyaya karşı kadının sevgi, incelik ve yumuşaklık boyutuyla karşı koymak zorundadır. Belki de bu, gezegendeki hayatımızla bağlantılı, anlamlı bir çaba olacaktır. Bu onun yeteneklerini doğrulayan bütün alanlarda kendini duyurmasıyla başarı da kazanabilir. Ama erkeği tamamlayan ve hayatı zenginleştiren kimliğini reddedip erkek karşısında dikilen eli sopalı bir kimliğe bürünürse, çürüme sürecini hızlandırmaktan başka bir şey yapmış olmaz, erkekle beraber geleceğimizin son bulmasına çalışmış olur.

Elbette İslâm tarihi boyunca kadının her zaman hak ettiği yerini aldığı söylenemez. Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in öğretileri, Emeviler zamanında Bizans, Abbasiler zamanında İran'ın yerleşik kültür ve diğer Ortadoğu geleneklerinin sızmasıyla kirletildi ve binlerce yıllık mutlaklaştırılmış teamüllerin derin etkisinde kadın yer yer mağdur edildi. Ancak burada söz konusu olan kötü bir geleneğin tashihi değil, kadının İslâmi ontolojik, varoluşsal, toplumsal, cinsel ve kültürel sahici kimliğinin kökten bir saldırıya uğramasıdır. Çoğunluğuyla feministlerin Müslüman toplumun kadını hakkındaki bilgileri uluorta Batı kültüründen söz eden yarı aydınlarımızın bilgileri oranındadır. Ama yine de bu, Batı modernizminin ve yerli kapitalizmin bundan rahatsız olmasına engel teşkil etmez. Çünkü bizi asıl evlerimizde, mutfağımızda avlamak isteyen Batı modernizmi, Müslüman kadının geleneksel kimliğini kökten değiştirmedikçe, ürettiği yararlı yararsız her ürünün kolay kolay alıcı bulamayacağını ve evlerimize sokamayacağını çok iyi bilir. Yine o bilir ki bizim geleneksel toplumumuzda S. Hüseyin Nasr'ın güzel deyimiyle "kadın evin kraliçesidir ve erkek eve bir konuk" gibi gelir. "Yuvayı yapan dişi kuştur" özdeyişi derin ve kapsamlı bir toplumsal rol ve sorumluluğu ifade eder. Sapma ve bozulmalara rağmen İslâm genel tarihi içinde erkek sorumlu fakat kadın merkezli bir aile ve ev modelini geliştirip hayata geçirdi.

Kadın erkeğin kalbidir. Mevlana Celaleddin'in deyimiyle, erkek her akşam gerdeğe girer gibi yatağına girer. Erkek hanımıyla yatakta yatarken bir gözü onda, öbür gözü aşkın hakikatin yurdunda evrensel, kozmik ve ebedi varoluşu yaşar. Bir erkeğe varoluşun derin ve sahici sırlarını bu bilinçte olan bir kadından başka hiçbir şey taddıramaz.

Bizim kültür geleneğimizde kadın ve erkek iki ayrı ve karşıt töz (cevher)den değil, tek bir kökenden gelmedirler, çünkü kadın erkeğin nefsinden, özvarlığından yaratılmıştır (4/Nisa, 1). Kadın olmasa erkek eksik ve yarım bir varlıktır. Onun daimi yalnızlığını ve yabancılaşmasını kadınla el ele aşmak mümkündür. Bundan dolayı Peygamber Efendimiz "Allah rızası için ve sevgiyle el ele tutuşan kadın ve erkeğin bütün küçük günahlarının parmaklarından döküldüğünü" söylemiştir. Erkek sükûnetini, dinginliğini kadında bulur. Erkek taşan, kabaran bir nehir, kadın onu kabul eden kutlu bir denizdir. Erkeğe merhamet ve sevgiyi telkin edip tattıran kadındır. Erkek-egemen bir dünyanın güç gösterisi, yarış ve ölümcül bir arenaya dönüşmemesinin tek yolu, kadının kendini erkeğe hissettirmesi, aktif olarak ona katılmasıdır. Gelenekte kadın paylaşılmaz, erkekle paylaşır. Kitab-ı Mukaddes'te yazıldığının aksine, kadın (Havva) Adem'le ilk günahı paylaştı ve yine onunla tevbe etti, ikisinin tevbeleri birlikte kabul edildi. Kadın günahı da nimeti de, acıyı da mutluluğu da erkekle birlikte paylaşır.

Ve nihayet kadın, yalnızca çocuklarından, eşinden değil, toplumundan, çevresinden ve dünyanın genel gidişinden sorumludur. Bizim ruhen özgür kadınımız cinselliğin nasıl baskı altına alındığını, cinselliğin niçin bir suç ve günah olduğunu bilmez. Onun gözettiği nikah, iffet ve sadakattir, ama aynı şeyleri erkekten de bekler. Bu üç parametre içinde kadın cinselliğini özgürce yaşar. Onun toprak gibi, tabiat gibi üretken ve doğurgan vücudu kapitalizmin kirli ticari pazarlarında, reklam setlerinde bir cinsellik objesi değildir. İntihar etmek haram olduğu gibi zina etmek de haramdır. Beden bize ait değildir ki, onu istediğimiz gibi kullanalım. Erkek olsun kadın olsun, insan kendisinin yaratmadığı vücudu, bedeni, eti üzerinde nasıl olur da tek maliki ve sahibi olabilir? Beden, ruhumuzun yuvasıdır, bize belli bir süreliğine emanet olarak verilmiştir. Onu yanlış kullandığımız veya suistimal ettiğimiz takdirde Büyük Gün'de her bir organı aleyhimizde şahitlik edecektir. İnsan vücudu üzerinde bir sorumludur.

Müslüman kadının bedeni bir araç değil, eyleme konu bir emanettir. O tattığı cinselliğin meşru meyvesi olarak göz aydınlığı olan kutlu çocuklarla ödüllendirilir ve kendi elleriyle, ninnileriyle, emek ve özverisiyle, kadınca

seziş ve engin irfanıyla -ki kuşkusuz irfan zengin bir bilgi ve eğitimi gerektirir- yetiştirdiği ve toplumuna, halkına ve yurduna armağan ettiği çocuklarla kendi merkezi konumuyla temel yapı taşıdır.

Şimdi farkına varıyoruz ki, bizim kurtuluşumuz sadece geveze erkeklerin değil, kutlu ve saliha kadınlarımızın elindedir. O, bir yandan Hz. Peygamberin sade sünnetini, hayat tarzını evine taşıyarak modernizme, ürettiği araçlara karşı çetin bir mücadele verip kapitalist pazarları tıkarken, Müslüman dünyanın en büyük serveti ve dinamizmi olan nüfusla da gücümüze güç katacaktır.

Peki, Beyoğlu'nun kahve köşelerinde işsizlikten biçare düşmüş veya toplumsal çöküntünün somut ürünleri olarak pinekleyen erkeklerin arasına karışıp onlara entel nutuklar atan, bu zavallı ve utanç içindeki erkeklere başarısızlıklarını, eğitimsizliklerini yüzlerine vuran ve fakat onlar gibi bacak bacak üstüne atıp bira yudumlayan, sigara tüttüren feministlerimiz; bu yukarıda portresini çizmeye çalıştığımız Müslüman kadını anlamaları çok güç. Ama varsın onlar öyle yapsınlar. Bizim soluğumuz uzundur ve güler yüzlü bir geleceğe yaşama sevincimizi her gün biraz daha yoğunlaştırarak hazırlanıyoruz. Çünkü erkeğimiz herhangi bir eylem için adım attığı zaman, üretken ve kararlı karısının, arkasında bir kal'a gibi durduğunu bilir.

Eşcinseller

Kur'ân, Hz. Lut'un kendilerine peygamber olarak gönderildiği kavmin diğer bozulma ve sapkınlıklarından söz ederken şöyle bir ifade kullanır: "Hani Lut onlara şöyle demişti: - Sizden önce âlemlerden hiç kimsenin yapmadığı hayasız ve çirkin bir şey mi yapıyorsunuz? Kadınları bırakıp erkeklere yaklaşıyorsunuz." (A'raf: 80-81).

Bu acaba eşcinsel ilişkilerin ilk defa Hz. Lut'un kavminde görüldüğünü mü gösterir? Tarihsel olarak eski Yunanlılar'da da eşcinsel ilişkilerin görüldüğünü biliyoruz. Hz. Lut, Hz. İbrahim'in çağdaşı (ve yeğeni) olduğuna göre yaklaşık bundan 5.000 yıl önce yaşamış olması gerekir ve muhtemelen Kur'ân'ın dediğine uygun olarak bu ilişki biçimi önce Mezopotamya'da, ardından Yunan'da görülmüştür.

Eşcinsel ilişki biçimi ister Mezopotamya'dan Yunan'a geçmiş olsun, ister ilk defa Yunanlılar arasında ortaya çıkmış olsun, şu bir gerçek ki, eski Yunan'dan beri Batı kavrayış düzeninin cinsellik imajı diğer kültürlerden esaslı bir farklılık gösterir. Promete hümanizmiyle Yunan'da sanatların ortak objesi çıplak insan vücududur. Şiirden tiyatroya, heykelcilikten kabartmaya kadar güzelliğin, hoşa giden biçimlerin estetik arayışları, insan bedeni ve cinsellik üzerinde odaklanmıştır. Protogoras'ın felsefi değer tanımlamasıyla "İnsan her şeyin ölçüsü" olunca, güzelliğin simgesi de, mükemmelliğin ifadesi de insan bedeni olmuştur. Antik Yunan heykellerinin günümüze kadar gelen örneklerinde güçlü adaleleriyle erkek, ince kıvrımlı dairevi çizgileriyle cinselliği ön plana çıkan kadın, sanatın merkezi konumunda ele alınmıştır.

Çoktanrıcı Yunan din ve sanat anlayışı, Hıristiyanlık'la, kesin olmamakla birlikte yine de büyük bir kopuşa uğradı, cinsellik, bilincin derin tabakalarına itilerek bir bakıma bastırıldı. Hıristiyanlık kendi yaratılış felsefesi ve ilk günaha sebep olan özel kadın tanımıyla cinselliği bütünüyle negatifleştirme yolunu seçti. Ortaçağlar boyunca insanın en doğal ve masum cinselliğini yaşama isteği, Kilise'nin ağır ve bunaltıcı baskısı altına alındı. Bu arada tarihin devamı, kaçınılmaz olarak "üreme" yoluyla mümkün olduğundan, itiraf edilmesi gereken aşağılık bir istek ve hayvani arzu kategorisinde kabul edilmesi şartıyla, Kilise azizleri ve papazları dışındaki seküler kişilerin cinselliğine izin verildi. Bu, çok katı kuralların Kilise tarafından hayata geçirilmesi gerekiyordu. Nitekim Sezar'ın Roma'sında teşekkül eden hukuki uygulamayı olduğu gibi sürdüren Kilise, buna sadece faiz ve boşanma yasağıyla iki noktada ilavede bulundu. Ama ne Kilise'nin kendisi uzun vadede faiz yasağına uydu, ne kendilerini İsa'ya adayan ruhban sınıfı cinsel perhize sadık kaldı. İçlerinde sonuna kadar kararlı davranan rahip ve papazlar olmakla birlikte, yine de cinsel perhiz el altından bozuldu.

Buna rağmen kadının suç ve günah objesi olma durumunda köklü bir değişiklik olmadı. İtiraf edilmesi gereken ve utanılan cinselliğin potansiyel sebebi olan kadın, aynı zamanda kötülüklerin de sebebiydi. İlk defa Adem'in ayağını kaydıran ve Şeytan'la işbirliğine giren kadın olduğundan, işlenen "ilk günah" sonunda "Tanrı'nın biricik oğlu İsa"yı insanlığın

günahından arındırmak için bir keffaret olmak üzere feda etmek durumunda bıraktığından, ebedi olarak suçlu ve günahkârdı. Bilhassa "yeşil gözlü ve kızıl saçlı kızlar-kadınlar" şeytan ve ateşin kıvılcımlarını üzerlerinde taşıdıklarından hemen ateşe atılıp yakılmaları gereken büyücülerdi. Kadının başka sebeplerle de ateşe atılıp yakıldığını geçen bölümde anlatmıştık.

Yine geçen bölümde değindiğimiz gibi Descartes'a kadar, kadının ruh sahibi bir varlık olup olmadığı bile tartışmalıydı. Kadın vakıa doğum esnasında acı çekiyordu ve bu onun "can"lı bir yaratık olduğunu gösteriyordu, ama bu, ilk günaha sebebiyet verdiğinden Tanrı tarafından kendisine verilmiş bir cezaydı. Çünkü kadının cennetteki Şeytanla giriştiği işbirliği; "Tanrı'nın biricik oğlu"nu feda edip acı çekmesine sebep olmuştu. Hıristiyan toplumda bu inanç, Avrupalılar'ın başka kıtalara gidip başka halklara mensup kadınların doğum esnasında Avrupalı kadın kadar büyük acılar çekmediklerini gözlemelerine kadar sürecekti. Çünkü sözgelimi dayanıklı Afrika'lı kadınlar, yoldan geçerken nehir kenarında doğum yapıyor, ardından bebeklerini yıkayıp yollarına devam ediyorlardı.

Bu dini kavrayış ve telakki Kilise bünyesinde günah çıkartma ve itirafı kurumlaştırdı. Bastırılan cinsellik, utanılacak bir duygu ve eylemdi. Özellikle Katolik Kilisesi'nin boşanma yasağıyla katı bir şekilde öngörülen tek-eşli evliliğin (monogami) getirdiği sakıncaların sonucu olan gayr-ı meşru cinsel ilişkilerin yaygınlaşması, Kilise'ye zengin bir iş pazarı açıyordu. Kısaca Kilise doktrini şu postulalara dayanıyordu: Cinsellik günahtır, kadın cinselliktir, öyleyse erkeği tahrik edip uyaran kadın potansiyel olarak suçlu ve günahkârdır.

Cinselliğini yaşamasına değil, sadece üremeyi sürdüren bir araç olmasına izin verilen kadına çocuk düşürme yasaklanmıştı. Ancak halk tıbbını ve cerrahiyi elinde tutan ebeler, bu yasağa uymayıp çoğunlukla anneyi tercih edip çocuğu feda ettiler. Nitekim bu kararın en sert yöntemlerle uygulandığı 15. yüzyılda, on binlerce kadın Kilise tarafından ateşe atılıp yakıldı. Kimi araştırıcılara göre bu olay, tarihin kaydettiği en büyük soykırımlarından biridir. Bu arada, ta başından beri İslâm hukukunun, doğum esnasında eğer kadının hayatı ile çocuğun hayatı arasında kesin

bir tercih durumunda kalınacak olursa, annenin hayatını tercih ettiğini söylemeliyiz.

Genel bir yasa olarak her zorlu etki benzer şiddette bir tepkiyle karşılaşır. Uzun tarihi boyunca cinselliğini böylesine haksız ve doğal olmayan yöntemlerle baskı altına alan, hatta inkar eden Kilise'ye karşı sanayi devrimi ve sonrasında geniş çaplı tepkiler gösterildi. Bugün Batıda sevicilikten eşcinselliğe varan doğal olmayan çizgide cinsel sapmaların sebeplerini araştırırken, bu tarihsel geçmişi göz önüne almamız gerekir.

Sanayi toplumu sosyal hayatın temel yapı taşı olan aileyi dağıttığı gibi cinselliği de kirletti ve onu meşru ve doğal konumundan çıkarıp bir başka kimliğe bürüdü. Kim ne derse desin, iki şeyin kesin olarak entelektüel derinliği olamaz; bunlar da ateizm ve cinsel sapma biçimleridir. İnsanın varoluşsal aşkın ilkesini, onun gerçek entelektüelizminin boyutu olan İlahi Özü'nü inkar eden ateizm nasıl entelektüel sahici bir boyuttan söz edemezse, cinsel sapkınlıklar da toplumsal, maddi ve kültürel dejenerasyonun ürünleri olarak herhangi bir entelektüelizmden söz edemezler.

Erkekleri iktidarsız, eşleri tarafından ihmal edilen, orta malı cinselliğe kolayca ulaşabilen bir kültürün kadınları sevici, erkekleri de eşcinsel olur. Buna en büyük katkıyı sağlayan da kuşkusuz cinselliği bir metaa dönüştüren kapitalizmdir. Cinsellik faktörünün kendi doğal ve meşru sınırlarına çekildiği bir ortamda kapitalizmin can pazarları kan kaybeder, giderek kurur. Ama insanın kurtarılmasına dönük böyle bir teşebbüse girilebilmesi için öncelikle Endülüslü bilgin İbn Hazm'ın perspektifinden kadın ile erkeği birbirine çeken sevgi gücünü yeniden tanımlamak lazım. Ona göre, sevgi daha önce ve ruhlar aleminde bölünmüş iki ruhun dünyada birbirini araması ve tekrar birleşmesidir. Mutlu ve doğru evlilik, birbirine ait iki parçanın bir araya gelmesi, meşru çerçevede birleşmesi (izdivaç etmesi)dir. Cinsellik böyle bir birleşmenin yaşanması, kadın ve erkeği zaman öncesi birliğe çağırmasıdır.

Fakat modern insan yazık ki cinsel entelektüelliği bu aşkın/müteal, manevi ve bedeni derinlikte kavrayabilecek güçte değildir. Teknolojinin saldırganlığı yoğunlaşıp çevreye müdahale arttıkça ve ekolojik kirlilik yayıldıkça cinselliğe yönelen suistimaller ve kirlilikler de o oranda

artacaktır. Modern dünyada özgür ilişki, cinsel serbestlik, moda, medyanın cinselliği tüketime sunan faaliyetleri ile reklam ve pazarlamada kadının basitçe kullanımı, pornoyla birlikte sayısız türde cinsel sapkınlıklara yataklık etmektedir. Kapitalist toplum, kadını kişiliğiyle değil, dişiliğiyle öne çıkardığı için kültürü de kendine benzetmektedir.

Erkeklikten kadınlığa dönenler, kadın kıyafetine bürünen erkekler. lezbiyenler, vücutlarını teşhir edenler (teşhirci sapkınlar), vb. cinsel sapkınlık örnekleri, salt kişilerin özgür ve aynı zamanda masum tercihleri anlamına mı gelir, yoksa daha derinlerde seyreden toplumsal çürümeye mi işaret eder? Doğuştan taşıdığı ve bir türlü içinden atamadığı eğilimlere sahip insanları bir kenara bırakırsak -ki bunlar elbette istisnadır ve tedavi edilebilirler- asıl kültürel olarak medya ve başka araçlarla eşcinsel olmaya özendirilenlerin sayısındaki artış -kabul edilsin edilmesin-, modern toplumun beşeri geleceğinin nasıl trajik bir kesintiye uğrama tehdidiyle karşı karşıya olduğunun somut göstergeleridir. Bu insanlara "evlilik hakkı" tanınması, evlilik kurumunun doğasına ve anlamına aykırıdır. Çünkü "evlilik" karşıt iki cins arasında olur ve ahlaki amaçlarından biri üremedir. Aynı cinsten iki kişinin bir araya gelmesi evlilik değildir, evlilik kurumunu suistimal ve yozlaştırmadır.

Ancak bu kendi sosyal ve kültürel çevrelerinin birer ürünü olan, gerçekten hasta marjinallerin üzerine devlet tarafından geleneksel ahlâk adına eli sopalı gitmek bir çözüm değil, aksine yangına körükle gitmektir. Çünkü bu aşamada olay, salt cinsel sapma olmaktan çıkmış, modern devletin ceberrutluğu karşısında geleneksel ahlâka ve hatta ahlâki değer ve normların bizzat kendisine karşı çıkmaya dönüşmüş olur ki, bu siyasal bir protesto aracının yanlış olarak cinsellikle yer değiştirmesidir.

Nitekim şunu gözlüyoruz: Marjinal cinsel sapkınlar herhangi bir kültürel ve entelektüel derinlikten yoksun olduklarından, siyasal iktidarın baskılarına ve geleneksel ahlâkı savunan ikiyüzlü tutumuna karşı kendi marjinal cinselliklerini ortaya koyarak mücadele verdiklerini düşünüyorlar. Oysa onları, toplumsal dini ve geleneksel ahlâkı çözmede, modernizme karşı en etkili direnme ve dirilme yeri olan aileyi dağıtmada bir siyaset aracı olarak kullanan, Batı modernizminin desteğindeki ileti-şim araçları ve kimi elit gruplarıdır.

Belki de bu kesimler yardıma ve tedaviye muhtaç birer hastadırlar. Ama daha fazla bir anlamları da var; o da modernizmin toplumu çürüten, kokuşturan soysuzlaştırıcı etkisinin en somut göstergeleri oluşlarıdır. Bu, bize aile kavramını yeniden ele almamızın, gözümüzü eve ve çocuklara çevirmemizin ne kadar hayati bir şey olduğunu gösterir. Onlar kentsoylu semtlerde cinsel sapkınlık, alkol ve uyuşturucu ile çürüme geçirirken, bizler bir yandan onlara bu trajik gidişin nasıl ölümcül olduğunu anlatıp sahici kurtuluşun yollarını göstermeli, öte yandan ailemizi modernizmin bütün tahrip edici etki ve saldırılarına karşı koruyup, onu bir direnme ve dirilme ocağı haline getirmeliyiz. Bu bizim ve belki onların da kurtuluşudur.

Ancak bu, bizim cinselliği İslâmi öğretime uygun olarak doğru tanımlayıp onun hangi ölçülerde aşkın, manevi ve insani boyutlara sahip olduğunu gösterme gücümüzle bağlantılıdır. Tarihsel tecrübemiz, geleneğimiz ve onun şekillendirdiği aile düzeni bize geniş ufuklar açar, ama belirleyici olamaz. Biz Kur'ân'ın evrensel ilke ve ruhunu günümüz şartlarında ve modern kentte yaşadığımızın bilincinde yeniden keşfetmek ve yepyeni bir pratik geliştirmek durumundayız. Modern insan trajik bir çürüme geçiriyor. Aşkın boyutunu unutan ve sonra kendisine hatırlatılınca inkar eden insan, sonunda hayvan türlerinde bile görülmeyen çarpık ve sapkın bir ilişki biçimini geliştirerek, gerçekten "hayvanlardan da aşağı" bir dereceye inebileceğini gösterdi. Temel varsayımları dine dayanmayan hiçbir ahlâki veya felsefi öğreti, bu sapmaların önüne geçip insana sahici bir çıkış yolu gösterme gücüne ve imkanlarına sahip değildir. Bu alanda da mümkün olan tek kurtuluş yolu, İslâmiyet'in cinselliği aşkın ahlâki boyutuna yükselten manevi ve entelektüel bir derinlik katan İlahi Öğreti'sine dönmektir. Hıristiyanlık bu konuda kötü bir tecrübeye sahiptir.

Hoşnutsuz ve Köksüz Zümreler

Her toplumun fiili ve potansiyel marjinalleri vardır. Açık marjinaller bilinir, belli ölçülerde tolere edilir, hatta toplumun pusulasını şaşırma tehlikesine karşı marjinaller 'olumlu rol' oynar. Topluma, marjinaller üzerinden referansları, doğru yaşama kuralları ve ulvi hedefleri hatırlatılır.

Toplumun hiyerarşik katmanlaşması içinde gizli marjinalleri belli bir yere oturtmak hayli güçtür. Güçlük bu kesimlerin potansiyel (gizli-güç) özelliklerinden kaynaklanır. Bunların marjinallikleri dışarıdan güçlü bir şekilde uyarıldıklarında zaman içinde ortaya çıkar. Bu zümrelerin tarihsel, sosyolojik ve maddi temeli olmaktan çok demografik ve psikolojik bir temeli var. Toplumun zaman içinde türeyen marjinallerini, genelde hoşnutsuzluğun (gayr-ı memnunluk psikolojisi) ve köksüzlüğün besleyebileceğini düşünmek mümkün. Burada sözünü ettiğimiz "köksüzlük"ün görece soy, şeref vb. itibari-saymaca değerlerle herhangi bir ilişkisinin olmadığını belirtmek gerekir.

Potansiyel marjinallere, toplumun kendi değerler sisteminden kuşkuya düşürülüp otoriter yöntemlerle modernizme doğru evrildiği zamanlarda daha yaygın rastlanır. Bir bakıma gelecekte kendi beklentileriyle örtüşecek bir imkan ve araç olması dolayısıyla modernizm hemen bu zümreler arasında kolayca taraftar bulur. Böyle zamanlarda toplumun sosyal norm ve kontrol mekanizmaları gerileme içine girdiğinden, marjinallerin kendilerini kuvveden fiile çıkarmaları daha da kolaylaşır.

Şüphesiz bir toplum ve onu kapsayan sosyal sistem hangi ölçülerde ekonomik bölüşüm düzeni adil, sosyal statü dağıtımı kolay, siyasal katılım kanalları açık ve kültürel çerçevesi sağlam olursa olsun, bütün sınıf, zümre ve katmanları tam olarak memnun edemez. İnsanlar kendi realitelerinin gereği olarak hep daha fazlasını isterler. Elde edenler yeni isteklere yönelirken, elde edemeyenlere kalan, isteğin türüne göre bir düşkırıklığıdır. Her düşkırıklığı derin bir çatışma ve engelleme ile sürer. Bunun toplumsal davranış düzeneklerindeki yansıması hoşnutsuz zümrelerin, içinde yaşadıkları sosyal çevre, politik sistem veya kurumlar tarafından haksızlıklara uğratıldıklarına inanmalarıdır. Elbette bu hoşnutsuzluğun haklı ve geçerli nedenleri olabilir. Nitekim adaletsizlikler, hukuk ihlalleri, kayırma ve sosyal grup dayanışması kimi gerçek hak sahiplerini mağdur edebilir. Bizim burada sözünü ettiğimiz, varolan hukuk düzeni içinde hakların aranıp elde edilmesi durumu değil, tam aksine dışarıdan kendilerine yönelen bir etkinin içeride psikolojik tepkileri besleyip derin düşkırıklıklarına, ardından çatışma ve davranış bozukluklarına yol açması, grup veya zümreyi sürgit "hoşnutsuz" bir konuma itme-

si durumudur. İşte modernleşme arefelerinde, çevreleri tarafından ya yeterince anlaşılmadıklarına veya haksızlığa uğratıldıklarına inanan bu hoşnutsuz zümreler, köklü bir paradigma değişimini herkesten önce kabule hazır görünürler. Bu kabul olumlu veya olumsuz yönde olabilir. Olumlu olanına, Hz. Peygamber'in Mekke'nin köleci ve aristokratik düzenine karşı çıkarken, ona hemen ilk cevabı kölelerin ve yoksulların vermesini örnek olarak gösterebiliriz. Bilal, Süheyb ve Ammar gibi mağdur ve hoşnutsuz zümrelerden gelen insanların, Mekke'nin müşrik düzenini ve putlarda somutlaşan ideolojisini kabul etmek için hiçbir sebepleri yoktu. Bu olay, hemen hemen bütün peygamberlerin çağrılarında tekrarlanır, çağrıya o toplumun refah sahibi (mütref) kesimleri ile yöneticileri (mele') karşı çıkarken köleler, yoksullar, yabancılar, dışlananlar olumlu cevap verir. Olumsuz örnek olarak bizde, ilk Batılılaşma akımları karşısında geçen bölümlerde sözünü ettiğimiz kesimlerin dışında potansiyel hoşnutsuz ve köksüz zümrelerin verdiği olumlu cevap üzerinde durulmaya değer.

Bilindiği gibi her göç hareketi bir sosyal transfer olayıdır. İsteğe bağlı (beyingöçü, serbest tercih sonucu yerleşim, işçi göçü vb.) veya zorunlu (kuraklık, afetler, soykırım korkusu, savaştan kaçma vb.) sebeplerle olsun, herhangi bir göç, insanları asıl ait oldukları yerden koparır, bir bakıma başka bir yere savurarak atar. Yerleşiklerin kuvvetli olduğu toplumlarda, dışarıdan gelenler, eğer belirli süreler içinde yeni toplumun sosyal normlarına uyum sağlamayıp üstelik kendilerine psikolojik tecritte güçlü bir kültürel kişilik verecek normlardan, arka-plan lojistik desteklerden yoksunsa, işte böyle durumlarda "köksüzlük" dediğimiz olgu ortaya çıkmış olur. Bu sosyolojik anlamda zümresel köksüzlüktür.

Bu, kendisine yeni intisap ettikleri topluma ailevi, kültürel ve sosyal anlamda kök salamayan zümreler, iyi bir resmi statü veya ekonomik zenginliğe ulaşsalar dahi, onları toplumun yerleşik sınıf ve katmanları kabul etmekte isteksiz davranır. İşte "sonradan görme" veya "görmemiş" türü nitelemeler en çok bunlar için kullanılır. Bu deyimlerde bir red, küçümseme ve anlamlı bir protesto var. Bazan köksüzlük, uzun yüzyıllar bir yerde yaşamakla beraber o yerin referans sistemini benimsememekle de ilgilidir. Böyleleri modernizmin yerleşik değerlere karşı saldırılarını fırsat bilirler.

Bu zümrelerde bir yandan yaşadıkları köksüzlüğün neden olduğu psiko-kültürel sürgünlük, öte yandan topluma karşı duydukları hınç, onları çözücü nitelikteki modernizmi hemen kabule hazır potansiyel adaylar kılar. Türkiye'de ilk batılılaşma akımlarının bürokrat, yönetici, saray çevresi, asker, uluslararası sermayenin işbirlikçisi ve Avrupa'da eğitim görmüş aydınlar yanında, bu köksüz ve hoşnutsuz zümreler arasında karşılık bulması anlamlıdır.

Sömürgecilik dönemlerinde Batılılar, ilerde terketmeyi düşündükleri sömürge ülkelerinin halkı arasından böyle zümreleri özenle arayıp keşfetmeyi ihmal etmediler, onlarla diyaloglar geliştirdiler, adeta onlara yatırım yaptılar. Sömürgecilerin dikkatle yaptıkları bir başka şey de, her bölgenin kilit noktalarına o bölgenin yerli halkından olmayan başka bölgelerden gelme aile ve grupları yerleştirmeleri oldu. Tabii söylemek gerekir ki benzer bir uygulamaya, Abbasiler'in orta zamanlarında sarayın İran ve Türk kökenli aileleri getirip bürokrasi ve askeriyenin başına geçirmesi olayında da rastlanır. Yine Osmanlılar'da Anadolu'ya karşı Rumeli faktörü bu konumda ele alındı, yönetimden bürokrasiye, ekonomiden askerliğe sistemli olarak kaydırıldı; Osmanlılar'dan sonra da benzer alanlar yanında basından spora kadar güçlü lobiler, grup dayanışması özendirilmeye devam edildi. Bu anlamda batılılaşma akımlarının en hararetli savunucu ve öncülerinin çoğunlukla Selanik veya Rumeli kökenli kişi ve çevrelerden çıkması acaba bir tesadüf olabilir mi? Büsbütün bir tesadüf de olsa, Rumeli-Anadolu ikileminin yakın zamanlara uzanan bir olgu olmadığını, politik kökeninin Osmanlı geleneğinden beslendiğini, Saray'ın Enderun'una daha çok Rumeli ailelere mensup devşirme çocuklarının seçildiğini ve burada iyi bir eğitimden geçtikten sonra ordu ve bürokrasinin kilit noktalarına getirildiğini hatırlatmamız lazım. IV. Murad'a idari bozukluğun nedenlerini rapor eden Koçi Bey, kaleme aldığı "Risale"sinde sıraladığı nedenler arasında, "Son zamanlarda Rumeli'den çok Anadolu kökenlilerin istihdamına önem verilmesi" faktörünü eklemeyi ihmal etmemekte, hatta altını çizmektedir.

Osmanlı'da modernizmin etkili taşıyıcılarından biri de kuşkusuz, herkesten önce Batı kapitalizmine olumlu cevap veren gayr-ı müslimlerdir. Yahudi ve Hıristiyan olan bu zümreler, bir yandan Batının o gün-

kü güçlü ülkeleriyle aralarında dini-duygusal bir bağ kurarken; öte yandan gelecekteki konumlarıyla Batı kapitalizminin "Hasta Adam" olarak tanımladığı İmparatorluk için geliştirdiği planları arasında örtüşme noktaları buluyorlardı. Avrupa da azınlıklarla hem kendine Osmanlı içinde doğal yandaşlar bulmuş hem de Osmanlı'nın içişlerine karışacak geçerli bir araç keşfetmişti. Mısır'da Kıptiler, Irak'ta Nasturiler ve Suriye ile Lübnan'da Hıristiyan Araplar da batılılaşmayı hızlandıran bir rolü seve seve üstlendiler.

Bizde bütün bunlara etkili bir acente olarak "Dönmeler (veya Sabataistler)" de eklenmektedir ki, bu garip sosyal zümre dini kökeni ile Yahudi-Hıristiyan, legal görünüşüyle Müslüman ve fakat psiko-kültürel ve toplumsal kökeniyle hoşnutsuz, köksüz marjinal zümre olarak tahmin edilenden fazla yaygın bir etkiye sahip olmuştur. Gerek Selanik, gerekse Dönme zümreleri etkili kılan, yabancı kökeniyle Anadolu'nun tarihsel ve toplumsal kültür ve geleneksel mirasıyla aralarında ciddi bir duygusal bağ ve yakınlık kuramamaları faktörüdür. Selanik dönmeleri, coğrafi kökenleri gibi kendilerini modern Avrupa'ya Müslüman Anadolu'dan her zaman daha yakın hissetmişlerdir.

Lümpen Takımı

Hoşnutsuz ve köksüz zümreler gibi hemen hemen her toplumda lümpen takımına da rastlanır. Sosyolojik anlamda lümpenlerin "takım" kavramıyla yanyana getirilmesi, onların toplumsal kökenleri konusundaki belirsizlikten ileri gelmektedir. Lümpenler konusunda farklı açıklamaları içeren çok sayıda sosyolojik görüşe rastlamak mümkün.

Bizce lümpen takımının göze çarpan iki gözelliği var:

1) Üremelerinin konjönktürel şartlara bağlı olması,

2) Sosyal rol üstlenme konusunda gösterdikleri performans eksikliği ve bunun doğal sonucu olarak gözlenen isteksizlik.

Üremelerin konjönktürel değişme ve dalgalanmalara bağlı olması ya hoşnutsuz ve köksüz oluşlarının sosyal konumlarına kalıcılık sağlaması veya hızlı göç ve ardından adil paylaşılmayan sosyal statülerin ortaya çıkardığı eşitsizliktir. Bundan dolayı eğer bir lümpen ilk nedenden

dolayı lümpen olmuşsa bu, her toplumda rastlanan türden bir olgu olarak karşımıza çıkar. Geleneksel toplumlarda istisna kabilinden olan bu lümpenlerin geniş bir etki alanına sahip oldukları söylenemez. Toplumun yerleşik sosyal norm ve geleneksel kurumları onları nötralize eder. Hatta varlıkları marjinallerde olduğu gibi, bir "su-i numune" (negatif örnek) telakki edildiğinden, toplumun kendi değerler sistemi yönünde motive edilmesi ve pekiştirilmesi yönünde bir araç olarak fonksiyon dahi görebilir.

Çoğunlukla geleneksel toplumların yerleşik lümpenleri olur. Bunlar aykırı tutum ve konumlarına rağmen, toplumun genel değerler sistemini çözücü bir fonksiyon yüklenmez, hatta tam aksine "mahallenin namusu kendisinden sorulan" kişiler olarak, kendi özel tarz ve üsluplarıyla değerleri korur. Bu anlamdaki lümpenlik modernizmin taşıyıcısı değildir, hatta bilinçli olarak uzağındadır.

Bizim sözünü etmek istediğimiz lümpenlik ise toplumsal göçler sonucu büyük kentlerde yeni yeni görülmeye başlanan yepyeni bir sosyal olgudur. Tarihte de bu toplumsal şartlarda görülürler. Hızlı toplumsal göç ve adil olmayan gelir ve statü paylaşımının yarattığı düşkırıklığı sonucundaki lümpenliğin toplumsal etkileri tahmin edilenden farklıdır. Bu anlamda İslâm tarihinin bu tür bir olaya iki defa tanık olduğunu söyleyebiliriz: Biri, İslâmiyet'in bir şehir -devlet olmasıyla kabile hayatı yaşayan konar-göçerlerin (bedeviler) İslâmiyet'in teşvik ve yönlendirmesiyle yerleşik hayata geçmeleri, şehirlere taşınmalarıyla ortaya çıkan lümpenlik; diğeri, şimdilerde tanık olduğumuz küçük kent, kasaba ve köy toplumundan büyük kentlere taşınan kitlelerin bünyesinden ortaya çıkan ve büyük kentlerin gecekondu ya da çevre semtlerinde neşv ü nema bulan lümpenlik.

Bilindiği gibi Kur'ân, bedevi göçerlerin (A'rab) İslâmiyet karşısındaki tutumlarının pek övgüye değer olmadığını söyler. İstisnalar yapmakla birlikte Kur'ân, bedevilerin yaşama biçimleri dolayısıyla az söz dinlemediklerinden, infak etmeyi cimrilik telakki ettiklerinden söz eder. Bu elbette konar-göçerlik sonucu ortaya çıkan ve fizik çevrenin, tabiatın sert şartlarına kendini adapte etme gibi yapısal durumlardan kaynaklanan konjöktürel bir durumdur. Burada yapılacak şey, evrensel bir mesajın onlara da iletilmesi ve mümkünse zaman içinde bedevilerin yerleşik hayata geçmelerinin

sağlanmasıdır. Peygamber Efendimiz (s.a.) de İslâmiyet'i bir şehir-devleti (Medine)nin sosyal, politik ve maddi şartlarında hayata geçirme yolunu seçti ve bu arada bedevilerin yerleşikliğe geçmeleri için bazı tedbirler aldı. İleride büyük sorunlara yol açacaklarını tahmin etmekte güçlük çekmeyen Hz. Ömer de benzer bir politikayı aktif olarak izledi. Çünkü Hz. Peygamberin vefatının hemen ardından Hz. Ebu Bekir'in temsil ettiği merkezi hükümete karşı ilk ayaklanan bedeviler olmuştu, Taif, Mekke ve Medine dışındaki bütün kabileler yeni yönetimi tanımayacaklarını söylemişlerdi. Bu olay, konargöçerliğin İslâm'ın şehir dini oluş tabiatına ne kadar uzak olduğunu veya onunla uzlaşmakta büyük zorluğa düştüğünü gösteriyordu.

Ancak zamanla bedeviler yerleşik hayata geçtiler ve Hz. Ömer ile birlikte bu transformasyon iyice hızlandı. Ne var ki Hz. Osman'ın iktidara gelişi ile Benî Ümeyye'nin ticari ve bürokratik hayatı ve buna bağlı fetihlerle elde edilen ganimette en büyük payı ele geçirmesi, yeni şehirlilerin ikinci plana itilmesine yol açtı. Benî Ümeyye eski cahiliyye geleneklerini dirilterek, kendi üstünlüğünü vurgu konusu yaptı, özellikle dünün göçebe Araplarını aşağıladı. Bu, geniş boyutlu bir rahatsızlığın doğmasının da önemli nedenlerinden biridir. Hz. Osman'ın şehadeti ardından kan davası, kabile teamülleri ve kanlı gömleğin şehir şehir dolaştırılması gibi geleneksel cahiliyye adetlerini ön plana çıkaran Muaviye'nin yükselişi, daha yeni yerleşik hayata geçmiş eski göçebeleri iyice tedirgin etti. Hz. Ali-Muaviye çatışmasında Hz. Ali'nin safında yer alanların çoğunluğunun bu toplumsal kökenden gelmesi hayli önemlidir. Ahmet Cevdet Paşa'nın yerinde tespiti ile, Hariciler arasında hatırı sayılır lümpen takımlar da vardı. Aslında Hz. Osman'ın orta zamanlarına kadar bu kesimler göçebelikten yerleşikliğe geçip sosyal statüleri ile onurlandırılmış, yeni ve evrensel dinin getirdiği takva temeline dayalı kardeşliği içinde olumlu roller üstlenmiş iken, Benî Ümeyye'nin iktidarı ile birer 'taşralı' olarak aşağılanmış, Hz. Peygamber'in kendilerine verdiği sosyal rolleri (bürokratik görevler, ekonomik refah, siyasal katılım, kültürel etkinlikler vb.) ellerinden alınmıştı. Pek uzun süren Benî Ümeyye iktidarı sonunda onlardan büyük bir kesimin lümpenleşmesine yol açmıştı.

Emevi ve Abbasi zamanlarında da bedevilerin yerleşik hayata geçmesi ve lümpen takımların nötralize edilmesi yolunda önemli adımlar atıldı. Bu

kimi zaman şehir planlamacılığı, şehir-kır arasında kurulan dengeli ilişki şeklinde olurken; kimi zaman zorba yöntemlerle oluyor, ayaklanan kabileler ikna edilip yatıştırılacakları yerde siyasal iktidar tarafından kılıçtan geçiriliyorlardı.

İslâm dünyasının geçirmekte olduğu ikinci büyük ve köklü değişim, bu yüzyılın ortalarından itibaren başlayan köyden kente göç olgusudur. Üstelik yüzyılın son çeyreğine doğru göç, artık köy veya kırdan kente değil, küçük kentlerden büyük kentlere doğru temel bir nitelik değiştirmiştir.

İşte modern zamanların lümpenleri geleneksel büyük kentlerin eski lümpenleri üstüne eklenerek, yepyeni bir sosyal olgu şeklinde karşımıza çıkmaktadırlar. Bu kent lümpenlerinin toplumsal kökenleri taşra-köy, yaşadıkları çevre gecekondu veya yoksul semtler, tuttukları mekan ise bütün kenttir. Ve özellikle kentin bohem hayata elverişli mekanlarıdır.

Bu öylesine hızlı bir değişim ki, daha 1940'larda nüfusun % 30'u kentlerde yaşıyorken şimdi bu rakam % 65-70'lere çıktı. 12 il mıknatıs gibi insan çekerken, 23 il sürekli olarak nüfus kaybediyor. Büyük kentlerdeki nüfusun % 70'inin gecekondularda yaşadığı göz önüne alınırsa, merkezi semtlerin, taşralıların kabaran dalgaları altında nerede ise kaybolmakta olan adacıklar durumuna düştükleri görülür. Bu hızlı kentleşme ve nüfus artışı, düş kırıklığına uğramış engellenme, çatışma, gerilim ve hiçbir zaman gerçekleşemeyecek beklentilerin kabardığı trajik hayatların içten içe kaynadığı arayışların pusulasız sürdüğü mekanlarda, adeta bir kaosa dönüşmüş bulunuyor.

Zeytinburnu'nda yaşayan, fakat takıp-takıştırıp Bakırköy'de volta atan binlerce insan, günün birinde Ataköy'de yaşamanın çıldırtıcı arzusu ile kıvranıyor. Medya ayrıcalıklı sınıfların renkli ve mutlu hayatlarını önlerine sürüp arzu ve ihtiraslarını tutuşturuyor. Modern hayata kavuşmanın nasıl araç bolluğu, büyük servet ve yüksek statülerle elde edilebileceğini anlatıp duruyorlar. Bilinçlerini ve kararlılıklarını kaybetmeyenler kıran kırana bir yarışa girip bütün toplumsal norm ve değerleri parçalıyor, düş kırıklığına uğrayanlar ve umutlarını kesenler akıl sağlıklarını da tehlikeye sokup lahmacun kokusu, sigara ve bira fokurtusu altında her gün biraz daha bohem

bir hayata itilerek yürek parçalayan, suçu soyut ve belirsiz bir 'kahpe felek'e yükleyen acılı arabesk'in bilinç öldürücü sihirli atmosferinde derin bir boşluğa, çürüme, dejenerasyona itilip sürükleniyorlar.

İşte politik toplumun muhkem dayanakları olan; kurumları güçlü ve denetleyici devleti, ordu, bürokrasi, medya, üniversite, okul, on binlerce kişiye ninni söyleyen uyku tulumu stadları, tüketimi, arzuyu ve nefreti tahrik eden medyası, marjinalleri hoşnutsuz ve köksüz zümreleri ve lümpenleri ile kapitalizmin bütün dünyaya ve bizim gibi toplumlara armağan ettiği modern kent.

Ama modern kentte her şey umutsuz değil. Parçalanma yanında bütünleşme, dağılma yanında toparlanma, çürüme yanında dirilme belirtileri de var. Tabiattaki geçerli İlahi yasa modern kentte de kendini gösteriyor. Bir yanda kimi varlıklar ölürken, öte yanda yenileri doğuyor.

İşte bizim 'geri geliyor' dediğimiz din de, bu modern kentin kendisine gebe kalıp, doğumuna hazırlandığı dindir.

Öyleyse bu dini bize armağan edecek olan ve fakat şimdi derin acılar, büyük sancılar içinde kıvranan modern kent'e biraz daha yakından bakalım..

KUVVET VE TABİAT KANUNLARININ ANLAMI



A. KUVVETİN ANLAMI

1. Kuvvet Nedir?

Tabiat kanunlarının ne anlama geldiği konusunu ele almadan önce, bu mevzuyla yakından alakalı olan 'kuvvet' kavramı üzerinde durmamız gerekmektedir.

Fizikçi Richard Feynman 'kuvvetin kesin bir tarifi üzerinde ısrar ederseniz onu asla bulamazsınız' der.[46] Bunun gibi Henri Poincare de *Bilim ve Varsayım* adlı eserinde 'kuvvet fikri, bizde önceden yerleşmiş olan, ancak daha kolay bir fikre indirgenemeyen, tanımlanamayan bir kavramdır' ifadesiyle yetinir.[47] Bununla birlikte kuvvet denince genelde 'duran bir cismi, hareket ettiren, hareket halindeki bir cismi durduran veya hareketin hızını, yönünü, doğrultusunu ve cisimlerin biçimlerini değiştiren etki' şeklinde bir tanımlamaya gidilir.

Bu etki nasıl anlaşılmalıdır? Bu konuda klasik ve modern fiziğin vermiş olduğu bilgiler farklılık arzeder. Modern fizikten önceki klasik fizikte, kuvvet, alanlar yoluyla açıklanıyordu. Alan, tıpkı örümceğin ağı gibi parçacığı saran boşlukta birtakım gerilimdir; alana giren bir başka

---

46 Bkz., Merdin, Sadettin, *Tanrıya Koşan Fizik,* Timaş yay., İstanbul 1995, s. 127.

47 Poincare, Henri, *Bilim ve Varsayım* (çev.: Fethi Yücel), Milli Eğitim Bas., İstanbul 1986, s. 122.

parçacık, alandaki parçacığın etkisi altında kalır. Kuantum mekaniğinde ise 'kuvvet alanları' da dahil, alanlar ve bunların enerjsi de, her şey kuantize-paketcik olmuş enerji miktarı taşıyan ve ışık hızı ile bir yerden başka bir yere hareket eden bir elektromanyetik alanın çok küçük bir *parçacıklar topluluğudur*. [48]

Kuvvet nedir? Nasıl tarif edilir? Bertrand Russell'e göre kuvveti tarif etmenin en uygun yolu, onu güneşin doğuşuna benzetmektir. Nasıl gerçek anlamda güneş yükselmiyorsa, bir kuvvet de, aslında bir şeyin oluşmasına etki etmiyor, o, nesnelerin davranış içinde bulunduğu bir ortamdır.[49] Fizikçi Bouguenaya *"Fizik ve Ötesi"* isimli makalesinde çağdaş fiziğin yaklaşımlarını şöyle özetler:

Maddenin varlığı ve maddenin hareketi birbirinden ayrılmaz. Her ikisi de aynı zaman-mekan gerçeğinin farklı cephelerinden ibarettir. Yani atom içi parçacıklar, mekan açısından kütleye sahip parçacıklar olarak, zaman açısından da $e=m.c^2$ miktarında enerjiye sahip olaylar, hareketler olarak görünür. Bu şu demektir: Mekanda gördüğümüz madde sabit değildir; zaman içinde devamlı faaliyet ve hareketle durmadan değişmektedir. Şimdi, madem hareket ve değişimler eşyanın temel özelliğidir, o halde harekete görünüşte 'sebep olan' kuvvetler klasik görüşün fiziğindeki gibi nesnelerin haricinde değildir, maddenin dahilinde görülen özelliklerdir. Yani bir 'madde' bir de o maddeye hareket veren ayrıca bir kuvvet var diye iki ayrı olay gözlemlenmemektedir.[50]

Bu çerçevede, *'Tanrıya Koşan Fizik'* isimli eserinde Saadettin Merdin ise, kuvvetin klasik fizik ve çağdaş fizik açısından ne anlama geldiği hususunda bize şu bilgileri verir: "Hareketin maddenin ayrılmaz bir parçası olması hasebiyle, harekete görünüşte 'sebep olan' kuvvet, klasik fizikteki gibi maddenin dışında değildir. Newton fiziğindeki güç-kuvvet madde ile birleşmiştir. Parçacık etkileşimlerinin izafiyetçi bir tasvirinde, parçacıklar arasındaki kuvvetler onların *çekimi* ve *itimi* esasına göre değil, -parçacıklar arası- daha küçük sezilgen parçacıkların *değiş-tokuşu* olarak algılanır.

---

48 http://www. İstanbul.edu.tr/fen/fizikkulubu/kuvvet.htm., s. 2. Ayrıca bkz., Cole, K.C., "*Doğanın Kuvvetleri*", Bil-Tek, Ocak 1984, s. 6 vd.

49 Aynı yer.

50 Bouguenaya, Yamina, *Bilimin Öteki Yüzü,* Karakalem yay., İstanbul 1998, s. 119.

Parçacık fiziğinde ise kuvvet, etkileştiği nesneler arasında bir *enerji alış-verişi* mekanizmasıdır; daha küçük ara parçacıkların yayılması ve emilmesinden ibarettir. Örneğin, yüklü bir parçacık bir foton neşrederse, enerjisinin bir kısmını bu fotona verir ve dolayısıyla hareket durumu değişir. Eğer başka bir yüklü parçacık bu fotonu emerse, enerji kazanır, hareket durumu değişir. İşte biz *buradaki karşılıklı hareket değiştirmeyi 'kuvvet' olarak görüyoruz.* Yani, işin aslında *kuvvet, foton alışverişlerinin toplam etkisinin makroskobik görüntüsünden* başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle, parçacıklar arasında haricî güçler yok, sadece ara parçacıklar aracılığıyla sürüp giden karşılıklı tesirler (etkileşmeler) vardır. Şu halde, *güç ve madde* olarak, ikiye ayırdığımız şeylerin aslında aynı ortak kökene, parçacık dediğimiz dinamik kalıplara sahip olduğunun teslim edilmesi gerekmektedir. Bu enerji kalıpları çekirdek, atom ve molekülleri oluşturup bize makroskobik bir düzeyde onları *maddi cisimler* olarak takdim eder. Makroskobik düzeyde *madde-cevher* kavramını kullanmakta herhangi bir sakınca yoktur, ama, atomik düzeyde madde kavramı çok şey ifade etmez. Çünkü parçacıkların kökeni her hangi bir maddi cevher değildir; gözlemlediğimiz şey, maddî bir cevherden ziyade, biteviye/sürekli birbirine dönüşen dinamik kalıplar, yani enerjinin kesintisiz raksıdır."[51]

Açıktır ki, her iki yaklaşımda da parçacıklar veya cisimler arasında karşılıklı etkimelerin (hareket değiştirmelerin) neden/niçin öyle olduğuyla ilgili bir açıklamaya yer verilmemiştir. Bu itibarla bizim gerek mikroskobik gerekse makroskobik düzlemde etkisini gösteren kuvvetin kaynağı üzerinde durmamız gerekmektedir.

2. Kuvvetin Kaynağı

Görünen sebeplerin/eşyanın ötesinde başka bir gerçeği kabul etmeyen materyalist düşünce, sürekli olarak yapanı, hep *yapılanın* içinde aramış ve bunu da objektifliğin bir gereği saymıştır. Diğer taraftan bu düşünce, 'tanrıyı ve dini işin içine karıştırmadan, ön yargılarımızdan uzak olarak

51 Merdin, age., s.128. Dikkat edilirse, klasik fizikteki anlayışın aksine çağdaş fiziğin yaklaşımlarında öne çıkan husus şudur: Kuvvet dediğimiz şey, aslında bir şeyin oluşmasına etki etmiyor, o, sadece nesnelerin davranış içinde bulunduğu bir ortamdan ibaret olmaktadır.

olayları inceleyelim' şeklindeki bir anlayış geliştirmiştir. Ne var ki onlar bu türden bir yaklaşımla kendilerini sübjektiflikten asla kurtarmış olmamaktadırlar. Çünkü böyle düşünmekle onlar, işin başında önemli bir ihtimali ekarte etmiş olmakta, bilinçli bir şekilde 'Yaratıcı' ihtimaline gidebilecek bir yolu tümüyle kapatmaktadırlar. Öyleyse, bu noktada objektifliğin gereği olarak her iki ihtimal de zihinde tutularak incelemeye başlanılmalı ve buna göre bir hükme varılmalıdır.

Kuvvetin kaynağını izah konusunda Yaratıcı ihtimaline karşı kapıları baştan kapatmasıyla karşısına çıkan soruları izahta güçlük çekenlerden birisi olarak fizikçi Roger Penrose'yi görmekteyiz. O, *Fiziğin Gizemi* isimli eserinde 'kütle çekimsel enerji' bağlamında şöyle der:

Kütleçekimsel enerjinin yerel olmaması nedeniyle, -uzay zamanın eğriliğini sadece sınırlı bölgelerde incelemek suretiyle- söz konusu enerjinin niceliği saptanamaz. Bir kütleçekim alanının enerjisi, gerçekten çok kaygan bir yılan balığı gibi elimizden kaçıp gidiyor, belirli bir yerde tutmamızı zorlaştırıyor. Ancak bu tanımın (yani 'kütleçekimsel enerji' tanımının), ciddiye alınması gerekiyor.. Kütle kavramının tümüyle korunabilmesi için dikkate alınması gerekiyor..[52]

Bu konuda her iki ihtimali de dikkate alarak problemi çözmeye çalışan bir fizikçi olarak Paul Davies'in açıklamaları ise şöyledir:

Kozmozun düzenli işleyişi, biraz daha genişçe bir perspektiften, düzenli bir yolla uzay zamanda, her bir olayı yaratan Tanrı ile açıklanabilir… Bu inancın haklı bir nedeni vardır. Etrafınıza bakın. Evrenin incelikle işlenmiş organizasyonunu ve karmaşık yapısını görün, fizik yasalarının matematik formülasyonlarını çözmeye çalışın; dönen gökadalardan, atomun arı kovanı etkinliğine bakın.. Bu şeylerin niçin oldukları tarzda olduğunu sorun: Bu evren, bu yasalar kümesi, madde ve enerjinin bu düzenlenmesi nedendir?'… Fizikî evrende her şey ve her olay, açıklanmaları için, kendi dışında bir şeye bağlı olmalıdır… Bu şey Tanrı'dır. Evren, Tanrı onu bu tarzda olmasını seçmiş olduğu için bu tarzdadır.. Fiziksel şeylerin bütünlüğü dışarıdan bir açıklama gerektirmektedir.[53]

52 Penrose, Roger, *Fiziğin Gizemi,* (çev.: Tekin Dereli), Tübitak yay., Ankara 2001, s. 91.
53 Davies, Paul, *Tanrı ve Yeni Fizik,* (çev.: Murat Temelli), İm yay., İstanbul 1994, s.109-110.

Gerek P. Davies'in, gerekse Bouguenaya'nın önemle vurgulamış oldukları üzere, varlıkları kendilerinden olmayan parçacıkların/cisimlerin, aralarında oluşan etkileşimlerin kaynağı da kendileri olamaz. Ferit Kam'ın (ö.1944) ifadesiyle, 'maddedeki değişmelerin, her halükarda bir dış kuvvetin eseri olduğunu kabul etmek zaruridir, çünkü madde kendi kendisini sevkedemez.'[54]

Kuvvet konusunda Hüseyin Cisrî (ö. 1327/1909), dikkat çekici yorumlarıyla maddeci düşünceyi temelden bir kritiğe tabi tutar. O, eşyanın bizzat tabiî bir gerektirirliğe sahip olduğunu savunan materyalist bilim adamlarının iddialarının tutarsızlığını mıknatıs örneği üzerinde uzunca tartışır. Mevzunun önemine binaen Cisrî'nin ilgili yorumlarını olduğu gibi almakta yarar görüyoruz. Yazar, burada varlığın işleyişiyle ilgili olarak Yaratıcı'nın tasarrufunu kabul etmeyenlere yer yer sorular yöneltir ve buna bağlı olarak konuyu yorumlamaya çalışır. O, bu çerçevede şöyle der:

Madenlerin özelliklerinde birtakım acayiplikler görüyoruz ki bunların neden böyle olduklarına dair kesin sebeplerini akıllarımız bulamıyor, biz ancak araştırmalarımızın sonunda 'şu maddenin şöyle bir özelliği vardır' deyip geçmek zorunda kalıyoruz, tabiî gerektiricisini kestiremiyoruz.. Siz burada en fazlasıyla 'bu çekicilik özelliği mıknatısın atomlarındaki hareket ve sıralanışından doğmaktadır' diyebileceksiniz. Ancak hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın yaratmasıyla anlamlandırılabilecek bu durumla ilgili olarak sizin ileri sürdüğünüz böylesi çıkışlar, asla konuyu müphemliğinden kurtaran bir açıklama olamıyor, çünkü şu sorular sorulunca sizin bu cevabınız normal bir aklı ikna etmeye yetmiyor: 1. Neden mıknatıs söz konusu hareket ve sıralanış sonucu yalnız belli şeyleri çekip diğer eşyayı çekmiyor? Madem ki mıknatıs sırf bu sebeple çekme özelliği kazanıyor, altın ve gümüşü de çekmeliydi. İşte bunu açıklamanızı isteriz. 2. Görüyoruz ki mıknatıs bir demir çubuğuna dokunup onu çekince, çekme özelliğini ona da kazandırıyor ve kendi gücü zerre kadar eksilmiyor; bu dokunma devam ettikçe demirin çekiciliği de devam ediyor, ayrılınca o özellik kayboluyor. Siz demirdeki bu duruma 'geçici mıknatıslık' diyorsunuz, ancak mıknatıs, bir çelik çubuğuna dokunduğunda ise çeliğin kazanmış olacağı çekicilik

---

54 Kam, Ferit, *Dinî-Felsefî Sohbetler,* (sad.: S. Hayri Bolay), DİB., yay., Ankara ts., s. 92.

özelliği, ayrıldıktan sonra da devam ediyor, hatta çelik çubuğu mıknatısa sürülünce yine o özelliği devamlı olarak kazanıyor. Siz buna ise 'sun'î mıknatıslık' diyorsunuz. Şimdi burada şu soruya cevap vermeniz gerekiyor: Eğer mıknatısın demire ve çeliğe dokunmasıyla -ne kadar uzun olsalar da- çekicilik hususiyeti kazanmalarına, atomlarının durumunun değişmesi sebebiyle oluyorsa, demirin hemen ayrıldığı anda aslına dönmesi, çeliğin ise devamlı olarak öyle kalması neden/niçin gerekiyor?[55]

Bilindiği üzere mıknatısın çekici gücünün şiddeti, parçasının iki tarafında olup, orta yerlerinde zayıflayarak en ortasında bu güç tamamen yok olmak derecesindedir. Dahası, bir parça mıknatıs orta yerinden ikiye bölününce kesilen uçlarındaki çekicilik, asıl uçlarındaki kadar güç kazanıyor. İşte bu noktanın da bir açıklama gerektirdiğini belirten Cisrî, şu iki soruyu yöneltir:

1. Uçlardaki şiddetli çekiciliğin ortada neden zayıflaması gerekiyor ve kesilince ayrılan uçlarda neden şiddetli çekicilik meydana geliyor? Acaba kesmekle atomların durumu mu değişiyor? Halbuki -iddialarına göre- dış tesirlerin en kuvvetlisiyle onların durumu değişmiyordu. Yoksa yine 'bunun için de başka bir sebep mi var' diyeceksiniz? Ve yine iyi biliyorsunuz ki bir mıknatıs demir veya çelik çubuğun ucuna dokununca onların öteki uçlarında hasıl olan çekicilik tam kuvvet kazanıyor da ortasındaki çekicilik tamamen zayıfladığından dolayı oldukça etkisiz kalıyor. Ya buna ne diyeceksiniz? Şimdi 'mıknatısla kazanılan bu çekicilik kuvveti -size göre tümüyle atomların kendi başlarına hareket ve durum değiştirmeleri gereğince olduğuna göre- demir veya çeliğin atomlarındaki hareket acaba ortadan başka bir yerden mi öbür uca geçti, yoksa oradan geçtiği halde ortada bulundukları sırada etkileri zayıflayıp da ortayı geçince mi kuvvet kazandı' denilecek? Eğer ikinci şıkka 'evet' diyorsanız, o zaman da bunun neden/niçin böyle olduğunu açıklamanız gerekecektir. 2. Bilindiği üzere, deprem olacağı sırada mıknatısın çekicilik gücü kayboluyor da sonradan geri geliyor. Hatta depremlerin yaklaştığını gösteren ilk aletler bu sayede yapılmıştır ki onunla depremden korunma çarelerine başvurulur. Şimdi açıklayın bakalım, deprem sırasında mıknatısın atomlarının durum ve

---

55 Cisrî, Hüseyin, *er-Risâletu'l-Hamîdiyye,* Mektebetu Bedr, İstanbul 1989, s. 173.

hareketinin değişmesi ne sebebe dayanır? Bu durum niçin böyle ve nasıl oluyor? Yani depremin bu şekilde etkisi neden gerekiyor? Kanaatimizce bu soruların hiçbirine ikna edici cevaplar veremeyeceksiniz. En fazlasıyla 'mıknatısın özelliği budur ve bu hükümleri de içine alır, hemen olduğu gibi olması tabiatının gereğidir' deyip sözü kesmek zorunda kalacaksınız.[56]

Bu açıklamalarından da rahatlıkla anlaşılacağı üzere Hüseyn el-Cisrî, makroskobik boyutta olduğu gibi atomik boyutta da eşyanın hareket ve çekimine vesile olan kuvvetin bizzat kendinden kaynaklanmış olabileceğini ileri sürmenin akılla telif edilemeyeceğini vurgulamağa çalışmaktadır. Cisrî daha sonra, çekim ve hareketin kendisinde görüldüğü eşyanın, kuvvetin bizatihi kaynağı olamayacağını, bunun ancak ilahî kudretin ilişkisiyle/etkisiyle izah edilebileceğini belirttikten sonra sözlerini şöyle bağlar:

Biz, duyu ve delillerle sabit olan hükümlerden hareketle deriz ki evet mıknatıs, çekicilik özelliğine sahiptir ve de inanan insanlar, bu türlü şeyleri kabul etmekte tereddüt göstermezler, ancak onlar sizden şu sorunun cevabını isterler: Nasıl meydana geldiğini (ta'lilini) izah etmekte akıl ve düşüncelerinizin âciz olduğu anlaşılan şu hareket özelliklerinin ve bunlara bağlı olarak hasıl olan düzenliliklerin (tertibin) bu halde olmasını hususiyle gerektiren/garanti eden de ne? Acaba bütün bunların gerçek sebebi (hakiki müessiri) olarak kabul edilmeye, ilim, hikmet ve kudret sahibi bir Yaratıcı mı daha layıktır, yoksa bu donanımlardan mahrum bulunan eşyanın kendisi mi? İnsaf ediniz, hangisi daha yakışık alır?[57]

Kuvvet ve benzeri kavramlarla ilgili bazı tanımlama ve yorumlara yer verdikten sonra şimdi kuvvetin kaynağıyla ilgili olarak Kur'ân'ın bu konudaki ifadelerine geçebiliriz. Kur'ân-ı Kerim, *'la kuvvete illa billahi'*[58] şeklindeki cümlesiyle 'kuvvetin yalnızca Allah'a ait olduğu'nu net bir şekilde ortaya koyar. Hatta bir âyetinde 'kuvvet, tümüyle Allah'ındır' anlamında 'إِنَّ الْقُوَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعاً'[59] şeklinde bir cümleye yer verir ki, bu ifade daha da dikkat çekicidir. Zira, bugün yeni fizik, kuvvetin, çekim kuvveti,

---

56 Cisrî, *age.,* s. 174.

57 Cisrî, *age.,* s. 175.

58 Kehf, 18/39.

59 Bakara, 2/165.

elektromanyetik kuvvet, zayıf ve güçlü kuvvetler[60] gibi farklı türlerinden söz eder ki, bu âyetle bu hususa da işaret edilmiş olabilir.[61]

Varlığın temelini oluşturan en mühim gerçeklerden birisi olan bu husus, Hz. Peygamberin (sallallâhu aleyhi ve sellem) ifadelerinde ise 'havl' kelimesinin ilavesiyle yerini alır: 'la havle vela kuvvete illa billahi/güç ve kuvvet yalnızca Allah'ındır.'[62] İbn Manzûr (ö.711/1311) *'Lisanu'l-Arab'* isimli eserinde, genelde dilimize 'güç' olarak tercüme ettiğimiz havl kelimesinin 'hareket' anlamını ifade ettiğini kaydeder ve bu hadis-i şerifin *'hareket ve kuvvet/istitaat sadece Allah'ın meşieti iledir'* manasına geldiğini belirtir.[63]

Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem), bu gerçeğin insan şuuruna iyice yerleşmesi maksadına yönelik olsa gerektir ki, her namazın ardından bu ifadeyi tekrarlamış ve bizim de buna uymamızı istemiştir. (Sübhanallahi ve'l-hamdü lillahi vela ilahe illellahu vallahu ekber vela havle vela kuvvete illa billahi'l-aliyyi'l-azîm.)[64] Yine bu gayeye yönelik olsa gerektir ki, tevhid ilminin öncü simalarından Ebû Mansur el-Maturidî de (ö.333/944), *'Kitabu't-Tevhîd'* isimli eserinde, hemen hemen her paragrafın arkasından *'vela kuvvete illa billahi/' veya 'vallahu'l-muvaffik/(hedefe) muvaffak kılan (vardıran) Allah'tır'* cümlelerini ısrarla tekrar etmiştir.[65]

---

60 Bkz., http://www. İstanbul.edu.tr/fen/fizikkulubu/kuvvet.htm., s. 1-2

61 Burada istidradî olarak bir noktaya vurgu yapmamız gerekmektedir: Biz, yeni fiziğin verilerini Kur'ân'ın asırlar önce zihinlere yerleştirmeyi hedeflediği bir gerçeğin anlaşılmasına yardımcı olması maksadıyla sunmuş bulunmaktayız. Yoksa bizim, bu izahları Kur'ân âyetleriyle teyit etme gibi bir gayretimiz söz konusu değildir.

62 Bkz., Buharî, Ezan 7; Müslim, Salat 16; Ebû Davud, Salat 36; Tirmizî, Daavat 26; Nesaî, Ezan 36; İbn Mace, İkame 186.

63 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab,* (renkli baskı), Daru't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1996, III, 401.

64 Bu cümlenin başındaki *'sübhanallahi..'* sözü de doğrudan tevhid gerçeğiyle alakalıdır. Biz bu ifadenin Hz. Peygamber tarafından her namazda ilk tekbirden sonra *'sübhanekellahümme…'* şeklinde de tekrarlandığını görmekteyiz. Öz olarak 'Allah'ım seni tesbih ederim' anlamına gelen bu ifadenin manasını şöyle açabiliriz: *Şu varlık içinde Sana şerik koşulabilecek hiçbir şey yoktur. Sen, zatında, sıfatlarında ve icraatlarında teksin; ne benim fiillerime ne de kainatta cereyan eden hadiselere kaynaklık eden kuvvet Senden başkasına verilemez. İşte ben, bu anlayış ve düşünce içerisinde her bir şirk düşüncesine sırtımı dönüyor, seni tesbih ve takdis ediyorum.*

65 Bkz., el-Maturidî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd,* (thk. ve tkd.: Fethullah Huleyf), el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul 1979.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, her bir etkimenin (tesirin), kendisini oluşturacak bir güce/kuvvete (müessire) muhtaç olduğu hususu selim aklın işaretlediği bir gerçektir. Bunun gibi, bu etkileşimlerin müessirinin, maddi parçacık veya cisimlerin bağlı bulunduğu boyut ve bağlardan bağımsız, her bir şeyi olduğu gibi dikey bir konumdan çevreleyip kontrolünde tutan tabiat üstü mutlak bir fail olması gereği de, yine bu konuda selim mantığın emrettiği ayrı bir gerçektir.

B. TABİAT KANUNLARININ ANLAMI

1. Tabiat Kanunu Nedir?

Tabiat[66] kanunu nedir? Materyalist bir bakış açısıyla bu sorunun cevabı Foulguié'nin felsefe sözlüğünde 'tabiatta ve nesnelerde mevcut olan emredici kural' şeklinde verilir. Yine aynı sözlükte kozalite açısından tabiat kanunu, 'sebep ile sonuç arasındaki nedensellik ilişkisi' olarak görülür.[67]

Materyalist filozof ve bilim adamları, belli olaylar ve özellikler arasındaki ilişkileri zorunlu olarak görmüşler ve kullandıkları önermelerde bu zorunlu gördükleri ilişkileri 'tabiat kanunu' olarak ifade etmişlerdir. Sonra da önermelerindeki bu ifadeye dayanarak olaylar arasındaki ilişkilerin illiyete dayalı tabiat kanunu olarak nitelendirilmesini tartışmasız olarak kabul etmişlerdir. Bunu, tümdengelime dayalı bir argümanın öncüllerinden

---

66 Tabiat kanununun ne olduğuna geçmeden önce, Batı düşüncesinin, bugün 'tabiat' kavramından ne anladığına değinmemiz yararlı olacaktır. Bunları maddeler halinde şöyle özetlemek mümkündür: 1. Tabiat, atomik rastlantıların ve atomların hareketleri neticesinde ortaya çıkan eşya ve hadiselerdir, 2. Tabiat her şeyin sebeplere bağlı olarak cereyan ettiği ve sebep-sonuç münasebetlerinin şekillendirdiği eşya ve hadiselerdir, 3. Tabiat var olan temel kuvvetlerin etkileşimleriyle oluşan eşya ve hadiselerin toplamıdır, 4. Tabiat bir makine gibi çalışan pasif sistemlerin koleksiyonudur, 5. Tabiat, yeni şeylerin ortak bir atadan, tedrici evrim basamaklarıyla meydana geldiği eşya ve varlıkların teşkil ettikleri organizasyondur, 6. Tabiat, sayısız ihtimaller dünyasından veya muhtemel binlerce varlık şekillerinden belirli ihtimallerin ortaya çıkmasıyla şekillenen ve devam eden varlıklar ve olaylardan ibarettir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., Uzunoğlu, Selim, *İlim ve Bilim,* Çağlayan yay., İzmir 1992, s. 37-38.

67 Bolay, Boutroux'ta Zorunsuzluk Doktrini s.143 (P. Foulguié-R. SaintJean, *Dictionnaire de la Langue Philisophique,* s. 423-414'den naklen) Ayrıca bkz., Ülken, Hilmi Ziya, *Bilim Felsefesi*, Ülken yay., İstanbul 1983, s. 4-7.

çıkarılan bir hükmün zorunluluğuyla özdeş veya ona benzer zorunlu bir bağ olarak yorumlamışlardır.

Ne var ki illiyete dayalı 'tabiat kanunları' asla açıklayıcı değildir. Zira, 'tabiat kanunları' dediğimiz bu tekdüzelikler tasvirîdirler; ancak olanı tasvir edebilirler, gözlemlenen olayın *varoluş sebebiyle ilgili* bir bilgi vermezler.

Bu noktada materyalist bilim adamlarının yanılgısı, 'ne' sorusunun cevabı olabilecek gözlemlerini, 'neden böyle' sorusunun cevabı imiş gibi kabullenip bir hüküm çıkartmalarıdır. Bu ise varlık hakkında bir enformasyon değil, bir 'yorum'dur.[68] Şu halde, ispatlanamayan böyle bir bilimsel açıklama bir ön yargıdan başka bir şey değildir. Kur'ân'ın terminolojisini kullanırsak bu sadece bir 'zan'dır. Bu konuda bilimin kendince yapmış olduğu 'açıklama problemi'ni bir örnek yardımıyla tahlil eden Bouguenaya şöyle der:

Bir cismi desteksiz bıraktığımızda, mesela bir taşı attığımızda onun düşeceğini biliriz, çünkü, ne zaman bir cisim atılmışsa, düşmüştür. Bu hep böyle olduğundan bilim 'atılan taş' ile 'düşmesi' arasında küllî bir prensip olduğu hükmüne ulaşır. Bu küllî prensibe de 'yer çekimi kanunu' ismini verir. Bu yüzden, bir taşın yerçekiminden dolayı düştüğüne inanır. Sonra da, bu düşüncenin sahipleri, cisimlerin yere düşmesinden bu yer çekimi kanununun sorumlu olduğu sonucunu çıkarırlar. Kısacası, kaldırılıp bırakıldığında daima düşen şeyleri gözlemlemeleriyle bu durumu 'yer çekimi kanunu' diye adlandırırlar ve cisimlerin bu yerin çekiminden dolayı düştüğünü ileri sürerler. Bu açık bir kısır döngüdür. Zira 'yer çekimi' denilen kanun onların görülür, tutulur veya duyulur hakiki bir kuvvete verdikleri bir isim değil, sadece -düzenli bir devamlılık içinde tekrar eden olaya verdikleri- bir 'isim'den ibarettir.[69]

---

68 Burada 'yorum' ile alakalı E. Ströker'in bir açıklamasına yer vermek istiyoruz. O şöyle der: Saf gözlem diye bir şeyin olmadığı, tersine her gözlemin, zaten bir yorum olduğu, gözlemlenmiş olan şeyin, bizim her zaman gözleme taşıdığımız belirli bir bilme ufku içindeki bir şey olarak anlam kazandığı hakkındaki iddia, tartışma götürmez bir iddiadır. (E. Ströker, *Bilim Kuramına Giriş,* s. 39)

69 Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları,* s. 68.

Şu halde, bizzat ispat edilmesi gereken bir şey olarak yer çekiminin kendisi, baştan *veri kabul edilerek, kendi ispatında* delil olarak kullanılamaz. Yani, bırakılan cisimlerin yere düşüşünü açıklayıcı bir delil olarak ileri sürülemez. Ne var ki, Ferit Kam'ın da dikkat çektiği gibi, materyalistler, maddenin hakikatına dair birçok nazariye ve faraziye ileri sürmektedirler, fakat bunların hepsi, bilinmeyeni başka bir bilinmeyenle tarif etmekten öteye geçmemektedir.[70]

Esasında yerçekimi kanunu, sadece vaki olan bir meseleyi izah için konulmuş bir isimden/namdan ibarettir, yoksa gözle görülür, elle tutulur, laboratuarda incelenir bir nesne değildir. Burada görülen ve duyulan sadece neticelerdir. Yani, kanunlar, soyut faraziyelerden ibaret itibarî, hayalî kuvvetlerdir. Çekirdekteki gelişme (neşv-u nema) kanunu, suyun kaldırma kanunu, DNA'daki şifre kanunu ve mıknatıstaki çekme kanunu hep bu türdendir. Öyleyse, görünür, maddî, hakikî ve zatî bir varlığı olmayan bu kuvvetlere olaylar havale edilemez.. Doğrusu, görmemeyi inkara sebep yapanların, -varlığa ilk sebep kabul ettikleri- bu hayalî kuvvetlere görmedikleri halde inanmalarını ve de yüce Yaratıcıya veremedikleri güç ve kuvveti bu itibarî kuvvetlerde tasavvur etmelerini, bir düşünce ve fikir olarak değil, olsa olsa bir düşünce açmazı olarak değerlendirmek gerekir.

Tekrar ifade edecek olursak, bilimin illiyete/nedenselliğe dayalı kanunları, tecrübeden üretilirler, bu sebeple de, aynı şeyi (aynı tecrübeyi) açıklamak için kullanılamazlar. Filibeli Ahmet Hilmi'nin (ö.1914) ifadesiyle, "tabiat kanunları olayları açıklasa da kendi kendini açıklayamaz."[71] Yani, iki olaydan birinin varlığını ileri sürmekten fazla bir şey yapmayan bir açıklamadan hareketle, diğerinin varlığıyla ilgili herhangi bir şey çıkarmak imkansızdır. Bu tam bir totolojidir, fakat, inkarcı bilimin doğrulamaya dair kurallarının ispat edilememiş illiyet prensibine dayalı olduğu gerçeğini ortaya koyma gibi bir marifeti vardır.

A ve B'nin olaylar kümesi olduğu bir noktada 'A, B'ye sebep olur, şeklinde bir önerme farz edelim; ampristlere göre, eğer A gibi olaylar bu gibi şartlarda düzenli bir biçimde B gibi olaylardan önce geliyorsa, A olayı B

---

70 Kam, *Dinî-Felsefî Sohbetler,* s. 85.
71 Filibeli, *age.,* s. 30.

olayının sebebidir. Bundan hareketle, 'her bir A, B'ye sebep olur' nedensel önermesinin -evrensel bir kanunu ima ettiğinden dolayı- gerçekten genel olduğu ileri sürülür.

Böyle bir sonuç ancak tümevarımla haklı ve doğru bir çıkarım olarak gösterilebilir. Ne var ki, tümevarım ispatlanamaz. Zira ispat edilmesi gereken şey *kendi ispatında* delil olarak kullanılamaz. Bu çerçevede B. Russell, D. Hume'un gündeme getirdiği yaklaşımla ilgili olarak *"Batı Felsefesi Tarihi"* isimli eserinde şunu der: Bütünüyle veya genel olarak ampirik olan bir felsefe çerçevesinde Hume'a verilecek herhangi bir cevabın olup olmadığını keşfetmek önemlidir.. Hume'un şüpheciliği tamamen tümevarım prensibini reddetmesine dayanır. Eğer bu prensip doğru değilse, özel gözlemlerden genel bilimsel kanunlara ulaşma çabasındaki her teşebbüs yanlış ve Hume'un şüpheciliği her ampirist için kaçınılmazdır. Şüphesiz ki, prensibin kendisi -böyle bir çıkarımın doğruluğu için ispat gerekli olduğundan- bir kısır döngüye düşmeden 'gözlenmiş tek düzeliklerden' çıkarılamaz. O halde ya 'tecrübe'ye dayalı olmayan bağımsız bir prensip olması, yahut böyle bir prensipten çıkarılması gerekir.[72]

Nitekim K. Popper da tümevarım problemi üzerinde önemle durmuştur. Onun bilim felsefesine en önemli katkısı, tümevarım sorununa getirdiği çözüm olarak gösterilir. *Bilim Felsefesi* isimli eserinde Ömer Demir, Popper'in yaklaşımları ile ilgili bize şu bilgileri aktarmaktadır: Bu çözüm doğrulamacılığın ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. Popper öncelikle pozitivist ve empristlerin neredeyse yegane bilimsel yöntem olarak sundukları tümevarımın mantıksal olarak bir imkan değil, imkansızlık içerdiğine dikkat çekerek işe başlar. Popper'e göre, aslında tümevarım, insan bilgisine hiçbir yeni içerik katmamakta ve mantıksal kesinlik taşıyan bir yargıya ulaşılmasını sağlamamaktadır.[73] *Dolayısıyla, bilimsel bilgi dağarcığındaki önermelerin bilimselliği, pozitivistler tarafından ileri sürüldüğü gibi, tümevarım tarafından elde edilen ve doğrulanabilir bir mantıksal forma*

72 Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi,* (çev.: Muammer Sencer), Say yay., İstanbul 1996, II, 454.

73 Bkz., Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi,* Vadi yay., İstanbul 1997, s. 38. Keza bkz., Ströker, Elisabeth, *Bilim Kuramına Giriş,* (çev.: Doğan Özlem), Ara yay., İstanbul 1990, s. 119-130.

sahip olmalarına değil, tersine, mümkün gözlemler yoluyla yanlışlanabilir bir mantıksal kurguya sahip olmalarına bağlıdır.[74]

İşte materyalist bilimin sırtındaki tümevarım kamburunu gören Karl Popper, bu çelişkiyi telafi babında, 'bunun doğruluğu ispat edilemez, ancak prensipte yanlışlığı ispat edilebilir, ne var ki, şimdiye kadar kimse bu zannın yanlış olduğunu ispat edemediği için geçici olarak doğruluğu kabul edilir' tezini geliştirmiştir.[75]

Bu konuda E. Boutroux'un çıkışları da K. Popper'inki kadar dikkat çekicidir. Boutroux, kanunların, zihnin özel bir halinden çıkmadığını ve de bunların, matematik hakikatların analitik bir devamı olmadığını, aynı şekilde *a priori sentetik hükümlere* de dayanmadığını belirttikten sonra pozitivistlerin tümevarımcı yaklaşımlarıyla ilgili şöyle der: Eskiler, tecrübeden, evrensel kanunları ve zorunluluğu değil, sadece genel ve muhtemel olanı çıkarmaya çalışıyorlardı. Halbuki yeniler (pozitivistler) için tümevarım, sihirli bir kelime olup, onunla tikelden tümeli, zorunsuzdan zorunluyu çıkarıyorlar. Ne var ki, modern tümevarımcılar, ne kadar metodik olursa olsun, tecrübenin/deneyin gösterdiği gözlemlerden öte bizi bir bilgiye/gerçeğe ulaştıramaz. Bizim deney vasıtasıyla atâlet ve kuvveti tanımamız ise imkansızdır.[76] Bunun için ne yapmak lazımdır? Boutroux'a göre, tabiatın işleyişine bakıp *yaratılışa* dikkat etmek lazımdır. Biz, hareket halindeki bir cismin aldığı biteviye düz hareketi kesin olarak gözlemleyemeyiz. Atâlet-kuvvet ikiliği, birçok kuvvetlerin etkisi ve kuvvetlerin birleşimi, tespit edilemeyecek hususlardır.[77]

Boutroux, ilgili eserinin başka bir yerinde ise kanunlar hakkındaki fikrini şöyle özetler: İlliyete dayalı determinizm, olayları sistemleştirmekte bize sadece yardım eden bir açıklamadır. Yoksa, madde ve hareket dünyasına bir etki yapabilmek için kurulması gereken bir olaylar zinciri yoktur. Kanunlar sadece, olaylar arası bağlar üzerinde zihnin bir gayreti

---

74 Demir, *age.,* s. 38.

75 Bouguenaya, *age.,* s. 28. Keza bkz., E. Ströker, *Bilim Kuramına Giriş,* s. 126.

76 Bolay, *E. Boutroux'ta Zorunsuzuk Doktrini,* s. 181.

77 Aynı yer.

olduğundan, zihin bunu, gerçekliğin en büyük payını kendi unsurları ve fikirleri haline getirmek için yapar. Halbuki olaylara ve unsurlara dair ilmin yaptığı ayırım, sun'î olup varlıkta kaybolur ve onunla birlikte bu ayırımı gerektiren determinizm de görülmez olur.[78] Bu noktadan hareketle Bouguenaya şunu der: Şu halde, -mümkün gözlemler yoluyla yanlışlanabilir bir mantıksal kurgu dışında- doğrulamaya dayalı bir prensip henüz keşfedilmediğine göre, bilimsel olarak sunulmaya çalışılan sonuçlar, prensipte hiçbir aklî temele dayanmayan batıl inançlar kadar akıl dışıdır. Kısaca, boşluğa bırakılan bir nesnenin düşüşünü yerde var olduğu ön görülen bir çekim gücüne bağlayan düşünce, ispatı hiçbir zaman mümkün olmayacak bir zandan ibarettir. Bu bir zandır, zira, böyle diyebilmek için hiçbir delile sahip değiliz.[79]

Bu cümleden olarak diyebiliriz ki, -tabiat kanunları yaratıcı olmadığı gibi- Yaratıcının yaratışını belirleyen kuvvetler de değildir. Nitekim 'bu kanunlar, düzensizlikten doğamazlar, bunlar olsa olsa yüce Allah'ın iradesinden bir parçadır'[80] diyen A. Cressy Morrison konuya bakışını bir cümleyle özetler: Doğrusu Allah, harikalarını esrarengiz metotlarla yaratmaktadır.[81]

Gerçek şu ki, biz hiçbir zaman "A'da B'yi yapmak için gerekli özellikler *bulduğumuzdan* dolayı A, B'ye sebep olur" diyemeyiz.[82] Biz ancak *gözlemleyebildiğimiz kadarıyla "B, A'dan sonra gelmektedir"* diyebiliriz. O halde, A ve B'nin birlikte oluşunu kanun diye adlandırarak A ve B arasında bir illiyet bağının olduğu ve bu bağın zorunlu olduğunu ortaya çıkarmak nasıl mümkün olur? Bu açık bir çelişkidir, Zira A ve B

78 Bolay, *age.,* s. 197.

79 Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları*, s. 71.

80 Morrison, A. Cressy, *İnsan Kainat ve Ötesi,* (çev.: Bekir Topaloğlu), Nesil yay., İstanbul 1998, s.85.

81 Morrison, *age.,* s. 86.

82 Böyle diyebilmek için hiçbir delile sahip değiliz. Zira A'da B'yi icad edebilecek ne bir ilim ne bir plan ne de bir kudret vardır. Ve yine A'da arkasındaki sonuca (B'ye) ihtiyaç duyan diğer canlı varlıkların (C'nin) ihtiyacını görüp gözetecek ne bir hikmet ne de bir merhamet vardır. Şu halde biz ancak "A, B'nin meydana gelmesine bizatihi bir sebep değil, -kemal sıfatlarla muttasıf Birisi tarafından- sonucun üzerinde gerçekleştirildiği bir vesiledir" diyebiliriz.

bir diğerinden ayrıdır ve sonuç olarak zorunlu bir şekilde birbirine bağlanamazlar. Tabiatın nedensel kanunları zorunlu olmadığından, onların gelecekte de aynen vuku bulacağına inanmak için bu açıdan hiçbir delil yoktur.[83] Nitekim -yukarıda da değindiğimiz gibi-, bu gerçeğin farkına varan Russell *'güneşin yarın sabah doğması gibi en sağlam bekleyişlerimizin bile doğru çıkmasının, doğru çıkmamasından daha muhtemel olduğunu varsaydıracak bir neden yoktur'* demek zorunda kalmıştır.[84] Bouguenaya'nın da vurguladığı gibi *'kainattaki düzen, mekanik ilkeler değildir. Sebep, sonuç ile rasyonel yasalara bağlı olsaydı, -sonuç hakkında önceki tecrübelerimizden kaynaklanan fikrimiz olmaksızın- yalnızca sebebe bakarak, mantığımızla sonucun ne olacağını bilebilmemiz gerekirdi.* Şu halde, 'rasyonel yasalar', sonucu görmeden akılla ulaşılmış (a priori) yasalar değildir, yani rasyonel değildir. Rasyonel olmadıkları gibi, ampiristlerin savundukları gibi zorunlu da değildir.[85]

Önceden çiçeği hiç görmemiş bir kişinin, yalnızca tohuma bakarak rasyonel düşünce ile çiçek hakkında hiçbir bilgi çıkaramayışı gibi, her zaman tohumdan çiçek çıktığını deneylerle gözlemleyen bir kişi de 'tohumun kendisindeki kalıtsal özelliğiyle çiçeği yaptığı' sonucuna ulaşamaz ve hiçbir şekilde bunu ispatlayamaz. Keza, boşlukta desteksiz bırakılan cisimlerin her seferinde yere doğru olan hareketinden dolayı, yerin çekme özelliğinin olduğu sonucu da çıkarılamaz. *Esasında havada desteksiz olarak bırakılan bir cismin yere düşmesi, düşmeyip boşlukta kalmasından daha az esrarengiz/şaşırtıcı bir olay değildir.* Ne var ki, boşluğa bırakılan bir cismin, hep düştüğünü gördüğümüz için, bu durumun artık bizi etkileyici bir özelliği kalmamış olmaktadır. Nitekim, alışkanlıkların doğurduğu şartlanmalardan uzak olarak konunun ele alınması gereği üzerinde ısrarlı vurgular yapan David Hume şöyle bir soru yöneltir:

---

83 Bouguenaya, age., s. 71. Bu çerçevede şu hususu da hatırlatmamız yararlı olacaktır: Tabiat kanunları sadece, varlığın 'okuyucuları' olan bizlere -kendisini bize tanıtmak isteyen yüce Yaratıcı tarafından- anlaşılacak şekilde yaratılıp devam ettirilmesidir. Diğer bir ifadeyle, tabiat kanunları, eşyanın varoluşunun sebebi değil, sonucudur. Bilim dalları da bu kanunların sonucudur; onlar varolduğu için bilimler vardır.

84 Russell, *age.,* II, 446.

85 Bouguenaya, *age.,* s. 36.

Havaya kaldırılan sonra da desteğinden mahrum edilen bir cisim hemen yere düşer; fakat konuyu -tecrübe ettiğimiz alışkanlıklarımız dışında- *a priori* olarak (şartlandırılmamış bedihî/fıtrî bir mantıkla) değerlendirmek için, o cismin, yukarıya ya da diğer başka bir yöne doğru ilerleyen bir hareketten çok, aşağıya doğru inen bir hareket fikrini doğurabilecek herhangi bir şey bulabilir miyiz?..[86]

D. Hume sonra şöyle der: Zihnin, -en doğru araştırma ve inceleme yoluyla bile- sonucu söz konusu bu neden içinde bulabilmesi asla mümkün değildir, zira sonuç nedenden tamamıyla farklıdır ve bu yüzden de onun içinde asla keşfedilemez.[87]

Olaya bir kuantum fizikçisi gözüyle bakan Dr. Ali Kaya ise, -kendisiyle yapılan bir röportajda- bu konuyla alakalı olarak şunu der:

Maalesef şu anda tüm anlayış ve kavrayışlarımız Newton mekaniğine göredir. Lise müfredatı boyunca bu durum hâlâ 'dünya size bir çekim kuvveti uygular' şeklinde anlatılır. Ben bu konuda öğrencilerimi sarsmaya çalışırım. Çünkü bu yanlış, böyle bir kuvvet yok.. 'Çekim kuvveti' kavramı bazı olayları anlamak için, kullandığımız bir 'adlandırmadır' sadece.. Bu hususun farkında olduğu içindir ki Einstein, bu durumu, -genel görecelik kuramı içinde- uzay-zamanın bükülmesi gibi tamamen farklı bir bakışla açıklamaya çalışır..[88]

'Kuvvet nedir' başlığı altında vurgulamaya çalıştığımız üzere, kuvvet cisimlerin birbirlerine uyguladıkları bir etki değildir, kuvvet, Kendisini bize 'la kuvvete illa billahi' olarak anlatan yüce Yaratıcı'nın onlara uyguladığı etkinin adıdır. Buna göre, olay hangi ifadelerle anlatılmaya çalışılırsa çalışılsın son tahlilde hakiki müessir Allah'tan başkası değildir. Kozmik alan bağlamında Mûtezile de dahil olmak üzere kelamcıların yaklaşımı bu merkezdedir. Nitekim bir cismin yere düşmesi örneğiyle alakalı olarak, Mutezilî bir kelamcı olarak Ebû Reşid en-Nisaburî (ö. 400/1009) şöyle der:

---

86 Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* s. 33.

87 Aynı yer.

88 Bkz., *Röportaj:* Nuriye Akman, Zaman Gazetesi, Pazar 23 Şubat 2003, s. 16.

Bir 'sebep' vasıtasıyla dahi olsa, her fiilin faili Allah'tır. Bırakılan bir cismin yere düşmesi, Allah'ın fiili sebebiyledir, zira sebebin faili, neticenin de failidir. Bu durum, Allah'ın bir işi, sebebiyle beraber yaptığının delilidir.[89]

Kısaca, bir nesne salıverildiğinde 'kendiliğinden yere düşmediği' gibi, 'yer yüzü onu çektiği' için de düşmüş değildir.[90] Bilakis söz konusu o nesne, -Gazalî'nin ifadesiyle- Allah'ın âdetini icra ettiği hükmünün gereğince (bihükmi icrai'l-âdet) yere düşmüştür. Tabiatıyla, bu olayı ifade sadedinde bizim mecazî olarak 'yer çekimi kanunu' tabirini kulanmamızda bir mahzur söz konusu değildir. Ancak biz, bu ilahî kuralın/kanunun en doğru ifade tarzının, *'yere indirim kanunu'* şeklinde olması gerektiği kanaatindeyiz.

Doğrusu, Kur'ân'da 'boşlukta bırakılan maddeyi/cismi yere indiren Allah'tır' şeklinde açık bir ifade yoktur, ancak, -uzayda kaplamış olduğu hacim ve ağırlığı itibariyle maddi bir varlığa[91] sahip olan- yağmurun, doğrudan Allah tarafından yere indirildiğini belirten birçok âyet vardır. Şimdiye kadar belki hiç düşünmediğimiz bu hususu bu açıdan bir kere daha düşünmeyi öneriyoruz:

"Buluttan (o yağmuru) siz mi indirdiniz, yoksa Biz miyiz (onu) indiren/.. em nahnu'l-Munzilûn?"[92]

89 Karadeniz, İlim ve Din Açısından Mûcize, s.141. (en-Nisaburî, Ebû Reşid, Divanu'l-Usûl fi't-Tevhîd, Mısır 1968, s. 88' den naklen). Keza, Ebu'l-Hasen el- Eş'arî, Mûtezile'nin konuyla alakalı görüşlerini sunma bağlamında şöyle der: "Ağır bir taşın boşlukta uzun bir süre düşme fiili yaratılmaksızın hareketsiz olarak durması, pamuğun yanmaksızın ateş ile teması gibi olayları ve bunların aynı anda olmasını, Ebu'l-Huzeyl ve Cübbaî gibi bir çok kelamcı mümkün görmüştür." Bkz., el-Eş'arî, Makalatu'l-İslamiyyîn, (thk.: M. Muhyiddin Abdulhamid), Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Mısır ts., II, 12.

90 Eğer yerin bizzat uyguladığı veya ona verilmiş bir çekim gücü varsa, o zaman ağaçların kökleri vasıtasıyla yukarıya çıkan suyun durumunu hangi mantıkla izah edeceğiz? O anda 'yerçekimi kanunu işlevsiz bir hale gelmektedir' mi diyececeğiz? Görülüyor ki Newton'un, 'yerin çekim gücü vardır' şeklindeki mekanik mantığından hareketle bu soruya cavap bulabilmek kolay olmayacaktır. Bize göre Kur'ân perspektifinden meselenin yorumu şundan ibarettir: Yüce Yaratıcı'nın fizik dünyada düzenli bir devamlılıkla yürüttüğü -indirme ve kaldırma/çıkarma gibi- iki ayrı kanunu (adeti) vardır.

91 Maddenin, katı, sıvı ve gaz şeklinde üç hali olduğuna göre, yağmurun da bu yönüyle bir madde olduğu unutulmamalıdır.

92 Vakıa, 56/69.

"Semadan suyu indiren O'dur.."[93]

Herhangi bir varlığı/cismi indiren O olduğu gibi, boşlukta tutan da O'ndan başkası değildir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de, -herhangi bir tevile açık kapı bırakmayacak şekilde- gökyüzünde görünürde kendi güçleriyle uçtukları zannedilen kuşların bizzat, Rahman olan Yaratıcının kudret ve rahmetinin bir eseri olarak havada tutuldukları açık bir şekilde ifade edilir:

"Onlar, üstlerinde saf saf dizilip kanatlarını aça-kapata uçuşan kuşları görmüyorlar mı? (Gerçek şu ki,) onları boşlukta tutan Rahman (olan Allah) dan başkası değildir."[94]

Bu çerçevede çağdaş müfessirimiz Hamdi Yazır'ın, *"..Rabbimizdir, her bir şeye yaratılmış bir tabiat ('halk') verip sonra da onu (kemaline/hedefine) hidayet eden (sevkeden)"*[95] âyetiyle ilgili olarak yapmış olduğu yoruma yer vermek istiyoruz. O şöyle der:

Bu âyet, her şeyi, gerek tabiî gerekse isteğe (ihtiyara) bağlı bir surette yaratılış gayesine yönlendirme manasıyla her şeyi (umum eşyayı) içine almaktadır. Öyle ki, bir kürenin diğerine doğru kendi mihverinde devretmesi, bir cüz'ün diğer bir parçaya doğru çekilmesi, bir gazın genleşme ve büzülmesi, *bir taşın yere düşmesi*, bir maddenin billurlaşması, bir kömürün oksijen ile yanması, bir zerrenin uzuv olmaya sevki, bir hücrenin bir hücreyi döllemesi gibi olayların husulü dahi hep bu 'hidayet'in manasına dahildir.[96]

---

93 Bkz., En'am, 6/99; Ra'd, 13/17; İbrahim, 14/32; Nahl, 16/10. Bu âyetler ayrıca şu gerçeği de vurgulamış olmaktadırlar: Suyu semadan bir felakete yol açmaksızın O'ndan başkası indiremez. Eğer O'nun doğrudan tasarrufu/idaresi olmazsa, inen yağmur damlalarının yere şiddetle çarpması veya zarar verici su kütleleri haline gelerek felaketlere yol açması kaçınılmaz olur. Ama bunlar olmuyor, çünkü o damlaları belli bir ölçüyle indiren birisi vardır: *"Gökten belli bir ölçüye göre suyu indiren O'dur.."* Zuhruf, 43/11.

94 Mülk, 67/19. Mûtezile kelam ekolü hayvanların eylemlerini/hareketlerini de insanların eylemleri gibi değerlendirdikleri için bu âyetin açık anlamını kendi düşünce yapıları doğrultusunda tevil ederek doğrudan bir inayetin/tasarrufun olmadığını ileri sürmüşlerdir. (Mesela bkz., Kadî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân Ani'l-Metâin,* Daru'n-Nahdati'l-Hadîse, Beyrut ts., s. 220)

95 Tâhâ, 20/50.

96 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* VIII, 5746.

Sonuç olarak, gerek uzayda gerekse arzda bulunan bütün cisimlerin varlığı ve bekası (devamlılığı) Kayyûm olan Allah'a bağlıdır.[97] Eğer Kayyûm olan Allah, emrini bir an için çekecek olsa, milyonlarca küre ve gerçekte her şey hiçliğe düşecektir; *çünkü yaratılmış şeyler, varlıklarını kendilerinden devam ettirmelerine yardım edebilecek hiçbir şeye sahip değillerdir.*[98] Kainat ilahî faaliyetten ayrı telakki edildiği zaman yok olup gider, çünkü bu düzen, varlığını sürdürebilmesi için kendi zatında hiçbir garantiye sahip değildir.[99] Şu kadar ki determinist ve mekanistik düşüncenin zihinlerde ağırlığını derinden derine hissettirdiği bir çağda bu yaklaşım bilim dışı gözükebilir. Ne var ki, Kur'ân açısından olaya baktığımızda bizim farklı bir şekilde düşünmemizi sağlayacak ciddi bir delile ve gerekçeye de sahip olmadığımızı görüyoruz.

2. Kanun - Mûcize İlişkisi

Kelime olarak, 'acz' kökünden gelen[100] mûcize, genel anlamda, benzerini getirmekten insanların âciz kaldığı olay[101] olarak tarif edilir. Buna göre, kainatta gözlemlediğimiz her bir varlık, her şeyi bir düzen içinde yapan ve yürüten Allah'ın bir mûcizesidir. İnsan dahil hiçbir sebep yüce Yaratıcının kurduğu düzenden bağımsız olarak bir şeyi meydana getiremez.

Aslında, insanın çevresinde meydana gelen olaylar, yani hayatın kendisi mûcizeler kümesidir. Fakat, her şey âdet haline geldiğinden, insan, bütün bu olayların insanı âciz bırakan birer mûcize olduğunun farkına varamaz.[102] Zihnimiz, düzen içerisinde gözlemlediği olayları 'sıradan

---

97 Bu açıdan Kayyûm isminin anlamı için bkz., Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, *Kitabu'l-İrşad,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 66; Aliyyu'l-Karî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber,* (çev.: Vehbi Yavuz), Çağrı yay., İstanbul 1981, s. 56.

98 Bouguenaya, *age.,* s. 114.

99 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân,* (çev.: Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu yay., Ankara 1998, s. 118.

100 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab,* V, 369.

101 Bkz., es-Sabunî, Nuruddin, *Maturidiye Akaidi (el-Bidaye),* D.İ.B., yay., Ankara 1991, s.105.

102 Ş. Gölcük-S. Toprak, *Kelâm,* Tekin yay., Konya 2001, s. 371. Sözgelimi insanın kendisi, bizatihi bir mûcize olduğu gibi, ondaki akıl, bir mûcize, kan dolaşımı, sinir sistemi vs., hepsi ayrı bir mûcizedir.

olaylar', bildiği düzenin dışında gördüğü olayları ise, 'mucize' olarak düşünür. Oysa her zaman gördüğümüz için 'sıradan' diye adlandırdığımız olaylar da birer mûcizedir.

Kur'ân, kelam alimlerinin sonradan kullanmış olduğu 'mucize' kelimesine yer vermez. Onun yerine, kendinden başkasını gösteren bir işaret/delil anlamında 'âyet' kelimesini tercih eder. Bizce bunun sebebi gayet açıktır. Çünkü 'âyet' lafzı, gerek olağan, gerekse olağan dışı her bir kevnî olayı içine alabilecek bir anlama sahiptir[103]; kainatta -alışılmış olsun veya olmasın- görünen her tür olay haddizatında O'nun ilim, irade, kudret vb. sıfatlarını gösteren birer âyettir.

Ne var ki insan ülfet ve alışkanlıklarının etkisi altında bu âyetlerin mûcizelik yönünü unutur ve mûcizenin sadece alıştığı ve gördüğü şeylerin tersine meydana gelen veyahut bunların değişmesi şeklinde ortaya çıkan şeyler olduğunu zanneder.[104] Öyle ki, insanlar yanlışlıkla tabiat olaylarının ortaya çıkışını sadece tabiî sebeplere dayandırmaları sebebiyle orada Allah'ın irade ve kudretini göremez, olurlar, ancak 'tabiat üstü/olağan dışı' bir mûcize vuku bulduğu zaman, bunun *hakiki Fâil'inin* Allah olduğu konusunda en ufak bir şüpheye düşmeden kabul ederler.[105] *İşte yüce Yaratıcı, gerek hiçbir şeye mecbur olmadığını göstermek, gerekse zihinlerin sebepler ve kanunlar*[106] *ağına takılıp kalmasını önlemek için zaman zaman farklı, bir diğer ifadeyle şaz icraatlarda bulunur ki, biz bunları mûcize olarak*

103 Nitekim, Mekkelilerin, Hz. Peygamber'den -önceki peygamberler gibi-, kendi iddiasını desteklemek için, mûcize anlamında âyetler getirmesini istediklerinde, Kur'ân çok kere buna cevap olarak kainatta birbiri ardınca düzenli olarak vukû bulan olayları hatırlatır. (Fazlurrahman, *age.,* s. 121).

104 el-Butî, Ramazan, *Kübra'l-Yakîniyyati'l-Kevniyye,* Daru'l-Fikr, 1394, ts., s. 247. Fazlurrahman da aynı temayı işer. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân,* s. 68, 118.

105 Fazlurrahman, *age.,* 120.

106 Konunun önemine binaen burada 'kanun' kavramını yeniden hatırlatmada fayda mülahaza ediyoruz: Kanunlar, yüce Yaratıcının eşyayı sebep-sonuç çizgisinde düzenli bir devamlılık içinde yaratma ve devam ettirme usulünün (âdetinin) bize yansıyan görüntüsüdür. Allah varlığı sebep-sonuç çizgisi içinde yaratmaya mecbur değildir, ama bizim O'nun nasıl yarattığını anlayabilmemiz için, böyle bir yaratılış biçimine ihtiyacımız vardır. Zaten ilimler de bu ilahî icraattaki tekdüzeliğin keşfinden ortaya çıkmaktadır.

adlandırırız. Allah, bu olağan dışı/üstü âyetleriyle, bize irade ve kudretinin sebep ve kanunları aşan sınırsız ve sonsuz bir keyfiyette olduğunu hatırlatır.

Fazlurrahman'ın da belirttiği gibi gözü sebeplere takılı insanlar sebepler perdesi arkasından varlığı idare eden Allah'ı unutur, O'nu küçümser ve hatta O'na isyan ederler ve de sorularının, -sadece bu olaylara yönelmekle- nihaî olarak cevaplanacağını sanırlar; kainatın kendinden başka Bir'ini gösteren âyet/işaret olduğunu anlamazlar. Halbuki bu yüce Varlık olmasaydı, kainat görünürdeki bütün sebepleriyle birlikte bir hiç olurdu.[107] Fazlurrahman'ın bu çerçevede dikkat çektiği iki nokta daha söz konusudur: Bununla ilgili birinci mesele, insanların bir düzen içindeki bu kainatı, bir işaret veya mûcize olarak görmeyip, daha ziyade Allah'ın mûcizelerini bulmak için tabiî/olağan sürecin kesintiye uğradığı ya da durduğu durumları aramasıdır. İkincisi ve çok daha önemlisi, kainat bir işaret olarak Allah'tan ayrı telakki edildiği zaman, yok olup gider. Çünkü kainat, kendi zatında var olabilmesi ve de varlığını devam ettirebilmesi için kendi zatında hiçbir garantiye sahip değildir. Dünyanın, insanları üzerinde taşıması ve yörüngesinden düşürmemesi, göklerin bu engin uzayları kucaklaması ve parçalara ayrılmaması bizzat mûcizedir.[108] Ne var ki insan zihni alışık olduğu, kendisine tanıdık gelen bir şey gördüğünde onu sebeplerle açıklar ve sebeplerle açıklayabildiği için de söz konusu hadiselerin vukuunu kolaylıkla onlara (sebeplere) verir. Orada adeta Allah'a ihtiyaç duymaz ve olayın mûcizevî boyutunu görmez. Yani zihne, sadece olağandışı/garip şeyler mûcizevî gelir; böylesi bir olayı bildiği, alışık olmadığı sebeplerle açıklayamadığı için de onu tereddütsüz Allah'a verir. Oysaki temelde her şey bir mûcizedir, ancak, her şeyin bir mûcize oluşunu, yani tüm sebeplerin o şeyi vücuda getirmede âciz kalışını, zihnin, o şeylere aşina oluşu ve alışkanlıkları perdeler.

Esasında mûcize kavramı/deyimi Kur'ân'da ve hadislerde geçmemektedir. Bu manayı ifade için Kur'ân ve hadis rivayetlerinde 'âyet' ve 'burhan' kelimeleri kullanılmıştır. Bunun gibi erken dönem hadisçileri de 'delîl' ve

107 Fazlurrahman, *age.,* s. 118.
108 Aynı yer.

'alamet' tabirlerini tercih etmişlerdir. Fakat zamanla kelâm kitaplarında mûcize kelimesinin yaygın bir isim haline geldiği görülmektedir.[109]

Kelam alimlerinin sadece Allah'ın olağandışı icraatları için 'mucize' kavramını kullanmaları, teknik bir zaruretten olsa gerektir. Nitekim onlar 'âyet' kelimesinin yerine koydukları mûcize için 'âdet dışı/üstü bir iş' anlamında *'emrun hârikun li'l-âdet'* ifadesini kullanmakla[110] her iki olayın da Allah'a ait bir iş olduğuna işaret etmiş olmaktadırlar. Bu noktadan hareketle, konunun peygamberlerle alakalı boyutunu dikkate alarak mûcizeyi şöyle tarif edebiliriz: *Mûcize, peygamberlerin doğruluğunu ve vahyin sıhhatini desteklemek için, Allah'ın tabiatta bizzat yürüttüğü akışı, mutad olandan farklı bir şekle sokarak devam ettirmesidir.*

İslam düşünce tarihinde İslâm filozofları ise, başlangıçta bu ilişkinin dikey sonradan zorunlu yatay bir ilişki olduğunu öne sürerek, kendilerince ara bir yol tutmuşlardır ki bu, son tahlilde Aristotelesçi bir yaklaşımdan ayrı bir şey değildir ve de Kur'ân'ın anlattığı anlamda mûcizeye kolay kolay imkan tanımaz. Bu çerçevede İslâm filozoflarının yaklaşımını değerlendiren Oliver Leaman *'Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş'* adlı eserinde şöyle der:

Mucize, tabiî sürecin kesintiye uğratılması olarak tanımlandığına göre, filozofların kendi dünya görüşlerinde mûcizeye yer vermeleri zor görünüyor. Nihayet var olan her şeyin varlığı zorunludur; dolayısıyla, bir imkansızlık başgöstermedikçe, o şeyin var olmaması düşünülemez. Bununla birlikte, Kur'ân, Gazalî'nin de işaret ettiği gibi, en son hükmü takdim etmeye yönelik olarak, Hz. Musa'nın asasının bir yılana dönüştüğüne, ölünün dirildiğine ve ayın ikiye bölündüğüne atıflarda bulunuyor. Filozoflar bunları ya inkar edecekler veya bunları peygamberlerin olağanüstü bir şekilde gelişmiş fizikî güçleriyle yorumlayacaklardır, ya da bunları mecazî şeyler olarak görüp, aklen tarihi anlamda doğru olmadıklarını varsayacaklardır. İbn Sina açısından bakıldığında, gelecekteki olayları doğru bir şekilde

---

[109] Bkz., Yüksel, Emrullah, *Kelâm Dersleri,* Yükseköğretim Kurulu Mat., Ankara 1986, s. 56.

[110] Bkz., et-Taftazanî, Sa'düddin, *Şerhu'l-Makasıd,* (thk.. Abdurrahman Umeyre), Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1989, V, 11; el-Cürcanî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakıf,* (nşr.: eş-Şerif er-Radî), Matbaatu's-Seâde, ts., VIII, 223.

önceden kestirme yeteneği bütünüyle tabî bir süreç olarak yorumlanır. Ona göre, nedensel yasaların, semavî akıllardan kendi gök kürelerindeki ruhlara taşması maddi olaylara dönüşerek, gelecekte ne olup biteceğini tasarlayan ruhlarda fikirler oluşturması mümkündür; bazı insanların hayal güçleri dış duyular üzerinde dikkate değer bir kontrol sağlayınca ve artık onlar tarafından başka yönlere çeldirilmeyince, semavî ruhlardan sudûr eden bu fikirleri almaya hazır hale gelirler. Böylece peygamberî mûcizeler, doğal akışı kesintiye uğratmayıp, daha çok o peygamberin hayal gücüne ait yeteneğinin ve büyük gücünün delili olmuş olurlar.[111]

Başta Gazalî olmak üzere Kelam alimleri İslâm filozoflarının bu türden yorumlarına karşı çıkmışlardır. Gazalî'ye göre herhangi bir nesnenin -sözgelimi bir pamuğun- hilkatini[112] hem ateş alacak şekilde hem de ateş almayacak şekilde etkileme, yüce Yaratıcıya her zaman açıktır:

Biz, birbirine her bakımdan benzeyen iki pamuk parçasının ateşin yanında bulunduğu sırada ateşin, bunların arasında bir tefrik yapmadan her ikisini de yakacak surette yaratılmakta olduğunu kabul eder, ama bununla birlikte bir peygamberin ateşe atılıp yanmayacağını da caiz görürüz. Bu yanmayış, ya ateşin özelliğini değiştirmek veya bu peygamberin özelliğini değiştirmek suretiyle olur. Şöyle ki, ya doğrudan Allah tarafından ya da melekler vasıtasıyla, ateşte sıcaklığın peygamberin vücuduna nüfuz etmesine mani olan bir vasıf meydana getirir ve bu suretle ateş yakıcılığını muhafaza edip ateş olarak kaldığı halde peygambere tesir etmez. Veya peygamberin vücudunda öyle bir özellik meydana getirilir ki, insan et ve kemikten ibaret haliyle kaldığı halde, bu özellik ateşin kendisine tesir etmesini önler. Bunların olması mümkündür. Nitekim biz, 'talk' (mika, ören pulu) yahut 'katran' ile vücudu yağlanmış bir kimsenin tutuşturulmuş tandırın ateşinden etkilenmeyeceğini görürüz.. Ne varki bunu görmemiş/duymamış birisi inkar edebilir. Şu halde, karşı görüşte

[111] O. Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş,* s. 143. Bu minvalde yapılan yorum ve eleştiri için, keza bkz., et-Tusî, Alauddin, *Tehafutu'l-Felasife,* (çev.: Recep Duran), Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1990, s. 202)

[112] Burada kullanılan terminoloji önemlidir. Gazalî, felsefî nedensellik düşüncesinin bir parçası olan sabit ve Aristotelesçi bir tabiat anlamına sahip felsefî *tabiat* terimini kullanmayı tercih etmez ve bunun yerine Yaratan'la açık bir ilişkiyi ortaya koyan *hilkat* terimini kullanır.

bulunan birinin, Allah'ın ateşte veya peygamberde yanmaya mani bir özellik yaratmasının kudreti dahilinde olduğunu inkar etmesi, 'talk' ile bunun meydana getirdiği eseri/sonucu görmemiş olan kimsenin inkarı gibidir. Allah'ın mahlukatı içinde bizim hepsini görmediğimiz nice sırlı/garip ve şaşılacak şeyler vardır, ne diye bunların imkan dahilinde olduğunu inkar etmek ve olamayacağına hükmetmek gerekli olsun?[113]

Bugün 'amyant' gibi bir maddenin varlığından haberdar olmamız, sebepler dünyasında bile ateşte yanmadan kalabilmenin imkan dahilinde olduğunu göstermektedir. Kaldı ki, o yüce Yaratıcı, korumayı murad ettiği bir kulunu doğrudan sebepsiz olarak da yanmaktan koruyabilir. O'nun için hiçbir engel söz konusu değildir, zira *'O dilediğini yapandır'*[114]

Gazalî'ye göre ateşin kendisine has yaratılmış bir özelliği vardır, ancak kendisi yaratılmış olan bu şeyin, ilahî tasarruftan bağımsız olarak, kendisinden tamamen farklı bir sonucu oluşturması düşünülemez. Şu halde ateş, kendinde bulunan fizikî bir özellik sebebiyle değil, Allah'ın onda yarattığı yakma sebebiyle yakmaktadır. Allah isterse, sonucu yaratmaz, ve o zaman da ateş yakmaz. Materyalist bir filozof olmasına rağmen D. Hume bile bu güçlüğün farkındadır. O netice itibariyle Fâil'in Allah olduğunu asla telaffuz etmez, ama bir yere kadar Gazalî'nin fikrine refakat eder. O şöyle der: Görünürde ısının, alevin sabit bir yardımcısı olduğunu biliriz; fakat aralarındaki bağlantının ne olduğu konusunda ne bir varsayım yürütebilir ne de onu hayal edebiliriz.[115]

İslam filozofları gibi, Hıristiyan filozoflar da eşya arasındaki ilişkiyi başlangıçta dikey, sonradan yatay olarak ele almışlardır. Mesela bunlardan Newton, E. Boutroux'un da ifade ettiği gibi "o, her halükarda gerçekleşmesi gereken hareketin miktarını ve yönünü tayin eden bir kanun kabul etmektedir. Böylece Newton ile tam bir determinizm hakim olmuştur, dolayısıyla hareket değişecek olursa, bu, ya kanunun ilgası veya bir mûcize

---

113 Gazalî, *Tehafutu'l-Felasife*, s. 246.
114 Burûc 85/16.
115 Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* s. 70.

ile olabilecektir."[116] Bu anlayışa göre, baştan harekete geçirip kendi haline bıraktığı varlığın işleyişini Yaratıcı ancak mûcizelerle askıya alabilir.

Biz, 'askıya almak ve müdahele etmek' gibi kavramların Kur'ân açısından bir geçerliliğinin olamayacağı kanaatindeyiz. Zira Kur'ân kevnî olayların, sebep-sonuç düzeni içinde sürekli olarak Allah tarafından devam ettirildiğini bildiren bir üslup kullanır. Dolayısıyla burada müdahele ve askıya almak gibi ifadeler anlamsız kalır. Esasında uzayın derinliklerinde asla şaşırmadan ve çarpışmadan hareket eden yıldız veya gezegenlerin durumu da ancak bu şekilde izah edilebilir. Şayet bu kusursuz işleyiş varlıkların kendilerine verilen özellikler sayesinde devam etmektedir, denilecekse, o zaman her bir gezegenin 'nihayetsiz bir bilgisi, hadsiz bir kudreti, her şeyi görür bir gözü, her şeye bakar bir yüzü, her şeye geçer bir sözünün bulunduğunu peşinen kabul etmeyi gerektirir. Bu ise, o varlıkları ilahlaştırmaktan başka bir anlam ifade etmez.[117] Diğer taraftan varlık 'Yaratıcı tarafından baştan vaz' edilmiş kanunlara emanet edilmiştir' yaklaşımının da birinci anlayıştan bir farkı yoktur, birinci durum için söz konusu olan mahzur burada da geçerlidir.

Her şeyin en kısa ve en kolay yolla sevk edildiği bu âlemde, inkarı ve şirki çağrıştıran anlayışların Kur'ân açısından bir gerçekliği söz konusu olamaz. Bizim için 'O her bir şeyin Yaratıcısı'dır' diyebilmenin yolu ancak bu son izahtan geçer, aksi takdirde, O'nu ancak 'Muharrik-i Evvel, Sebeb-i

---

[116] Bkz., Bolay, *E. Boutroux'ta Zorunsuzluk Doktrini,* s. 193. Descartes de bu konuda Newton kadar katı olmasa da o da evrenin, rasyonel yasalarla işlediğine inanır. Bkz., R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri,* (çev.: Mehmet Karasan), M.E.G.S.B., yay., İstanbul 1988, 100 vd.

[117] Nitekim böyle bir yaklaşımın doğuracağı çıkmazı gören Fransız filozof N. Malbranche şöyle der: Tanrı, ruha ve cisme kendi gücünden bir kısmını vererek onu 'etkin' kılmıştır, denemez, zira böyle bir durumda Tanrı'nın her bir varlık sayısınca tanrılar yaratması gerekecektir ki, bu batıl bir yaklaşımdır. Nasıl gerçek din, tek bir Tanrı'nın olduğunu bildiriyorsa, gerçek bir felsefe de, tek bir Neden'in olduğunu öğretir. (Gökberk, *Felsefe Tarihi,* s.258) Bu çerçevede Fazlurrahman da şunları ifade eder: Allah ile yarattığı şey arasındaki en temel ayrılık, Allah'ın sonsuz ve mutlak olması diğer bütün şeylerin sonlu olmasıdır. Her şeyin kendisine verildiği bilkuvve birtakım imkanları vardır, fakat, imkanın miktarı ne kadar büyük olursa olsun bu, sonlu olanın, sonluluğunu aşıp sonsuzluğa geçmesine izin vermez… Bu cümleden olarak, Kur'ân açısından bir yaratığın kendi kendine yeterli olduğunu ileri sürmek, o şeyin sonsuzluğunu ilan etmekle aynı olup açıkça uluhiyette ortaklık (şirk) koşmayı ifade eder. (Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân,* s. 115)

Evvel, Akl-ı Evvel' gibi ne Kur'ân'ın ne de Hz. Peygamber'in telaffuz etmediği ifadelerle tanımaya mecbur kalırız. Burada, 'İlk Muharrik' ve 'İlk Sebep' gibi kavramların, Kur'ân'î tefekkürün bir ifadesi diyebileceğimiz 'Müsebbibu'l-Esbâb' ve 'Müessir-i Hakikî' kavramlarından tamamen ayrı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Zira İslâm alimlerince bu kavramlarla her kozmolojik olayda şimdi, bundan önce ve bundan sonra sebep-sonuç çizgisinde yer alan her bir sebep ve müsebbepte O'nun yaratıcılığının tasdiki söz konusu edilir.[118]

Sebeplerin her biri -mahluk olmaları yönüyle- aynı mahiyette olduğuna göre şu veya bu noktada durmanın makul bir gerekçesi olamaz. Bu da nihaî bir basamakta durmaya gerek olmadığı, yani bir ilk sebebin varlığına ihtiyaç bulunmadığı anlamına gelir. Eğer bir *ilk* sebep yoksa, *ilk* muharrik'e de yer yoktur. Ne var ki, nübüvvet kurumunun öğretilerinden uzak veya gerektiği şekilde ondan beslenememe sebebiyle sağlam temele dayanmayan inanç sahipleri, her zaman Allah'a bir yer bulmak için bir 'ilk sebeb'in zorunlu olduğunu iddiaya zorlanırlar. Halbuki, varlığı kabul edilse bile, bu ilk sebebin diğer sebeplerden farklı önemli bir özelliği olmayacaktır, zira nihayetinde o da bir sebepten ibarettir. Esasında 'ilk sebep' kavramı yaratılmışlık konumunu zihinde uyandırmaktadır; şöyle ki, böyle bir anlayış, Yaratıcı'ya *ilk sebep* de olsa, eninde sonunda bir sebep konumunu veren *ilk muharrik* ünvanını verir. Yani bu inanış, Allah'ı kainatın başlangıcında var olan kuvvetler ve temel kanunlar cinsinden bir şey gibi görür. Buna göre, değişmez kanunlarla idare edilen kainat, bir makine gibi en başında kurulmuş ve öylece kendi kendine işlemeye devam etmektedir. Böyle bir yaklaşım, Allah'ın sebeplere, kuvvetlere ve kanunlara olan hakimiyetini parçalara ayırır ve O'na ortaklar koşulmasına (şirke) kapı açar. *Kısaca, ilk muharrik, ilk akıl, ilk sebep ve benzeri tanımlamalar, en sade ifadesiyle, Allah'ı, sadece varlığın başlangıcını izah noktasında beliren boşlukları dolduran bir ilah mertebesine indirgemekten başka bir anlam ifade etmez.*

---

118 Mesela bkz., eş-Şehristanî, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal,* Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1994, I, 71.

Kainatı, yüce Yaratıcının hür irade ve sınırsız kudretinin her an hükmünü icra ettiği bir faaliyet alanı olarak göremeyenler, ya *'Allah eşyaya gerekli özelliği verip kendi akışına bırakmıştır, ama, O dilerse, bu işleyişi askıya alabilir'* diyeceklerdir ya da çağın hızla gelişen teknolojik gelişmelerinin başdöndürücü tesiri altında Seyyid Ahmet Han ve Gulam Ahmed Perviz gibi *'Allah dünya için çizmiş olduğu yasalara bağlı bir yöneticidir'* diyerek[119] O'nun olağanüstü icraatlarını savunamaz hale geleceklerdir. Bu durumun bir sonucu olarak da sadece ve sadece Kur'ân'ın mûcizeliği üzerinde mübalağalı vurgular ile yetinmek zorunda kalacaklardır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Allah'ın eşyanın akışından sorumlu kılmak üzere 'kanun' isimli yaratmış olduğu bir varlık yoktur. Kanunlar, sadece olayların cereyan ediş şeklinin tasviridir. Yani bizim 'kanun' dediğimiz şey, yüce Allah'ın eşyayı düzenli bir devamlılık içinde yaratma ve yarattığını devam ettirme usulünden başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle, kanun, her an hükmünü icra eden sübhanî âdetin sebep-sonuç çizgisi içinde bize yansıyan görüntüsünden ibarettir. Kelamcıların ifadesiyle bu âdetullahtır.

3. Varlığın Sebep ve Kanunlarla İdare Edilmesinin Hikmeti

a. Sebeplerin Varlık Hikmeti

Kur'ân, kevnî kuralların işleticisi (müdebbiri) olarak daima Allah'ı gösterir. Vahyin bu üslubu bize, her an hükmünü icra eden ilahî irade ve kudret önünde sebeplerin, -ilahî izzet ve azameti koruyucu- birer perde olarak bulunduğunu öğretir. Kur'ân'da, Allah'ın, varlığı bu şekilde yönettiğine işaret eden[120] birçok âyet vardır. Mesela, Secde sûresinde şöyle denir:

---

[119] S. Ahmet Han, G. Ahmet Perviz ve diğer Hind'li alimlerin mûcize konusundaki görüşleri için bkz., Sıddıkî, Mazharuddin, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce,* (çev.: Murat Fırat-Göksel Korkmaz), Dergah yay., İstanbul 1990, s. 20-25.

[120] Bkz., Yunus, 10/3, 31; Ra'd, 13/2.

"Allah gökten yere kadar her işi tedbîr *eder. Sonra (bütün bu işler) sizin saydığınızla bin yıl tutan bir günde O'na çıkar. İşte görülmeyeni de görüleni de bilen (Alîm), mutlak galip (Azîz), ve merhamet sahibi (Rahîm) O'dur."*[121]

Bu âyette altı çizili olan fiilin kökü 'd-b-r' olup lügatte *'ard, arka, sırt'* gibi anlamlara gelmektedir.[122] Biz, kelimenin bu anlamından hareketle âyette geçen *'yudebbiru'l-emr'* cümlesini *'her işi maddî veya ruhanî sebepler arkasından idare eden O'dur'* şeklinde tercüme edilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.[123] Bu âyetlerde dikkatimizi çeken diğer bir önemli gerçek ise şudur: Yüce Yaratıcı, varlığın tedbîrine/idaresine değindikten sonra âyetin sonunda üç ismini arka arkaya zikreder: *Alîm, Azîz* ve *Rahîm.* Bizce böyle bir sıralama son derece ince ve derin mesajlar ihtiva etmektedir. Bu cümleden olmak üzere; *i.* Bu varlığın/mevcudatın yönetimi, sonsuz bir ilim/bilgi gerektirir; makro âlemlerden mikro âlemlere kadar her bir detayı görüp bilebilecek sonsuz bir ilmi gerektirir. (Alîm), *ii.* Bu sınırsız ilim tek başına bir şey ifade etmez. Bu ilme dayanan plan ve projenin icra edilmesi (yürürlüğe konması) lazımdır. Bu da, her şeyin üstesinden gelebilen, her şeye galip bir kudreti/gücü gerektirir. (Azîz), *iii.* Canlı-cansız bütün mevcudatın sevk ve idaresi için, mutlak bir ilim ve güç de yeterli değildir. Söz konusu o Alîm ve Kadîr'in her bir varlığın durumunu görüp acıyacak, muhtaç olduğu şeyleri dikkate alıp onlara merhamet edecek bir şefkate de sahip olması gerekir. (Rahîm)

Kısa bir girişten sonra, şimdi varlığın Allah tarafından sebepler perdesi arkasından idare edilmesinin hikmetlerini maddeler halinde sıralamaya çalışalım:

i. Sebepler, ilahî irade ve kudretin izzetini aklın zahiri değerlendirmelerine karşı korumaya vesile kılınmış -adeta- tenteneli bir perde hükmündedir. Bu durum, insanlar arasında önemli bir mevkii/konumu olan insanlar için bile söz konusudur. Sözgelimi, bir devlet başkanı, her dairede yapılan

---

[121] Secde, 32/6-7.

[122] Bkz., İsfehanî, *el-Müfredat,* s. 237.

[123] Nitekim Elmalılı H. Yazır da bu âyetin izahını yaparken, 'Allah dünyanın işini, semavî sebepler ve kuvvetlerle yukarıdan aşağıya indirmek suretiyle idare eder' demektedir. Bkz., Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* VI, 3859.

işlere bizzat müdahale edip ortada görünmez, izzet ve azameti adına işleri başkalarına gördürüp onları istihdam eder. Bu cümleden olarak, bir devlet reisi, belediye zabıtası gibi elinde makbuz, çarşı-pazar denetlemez, zira sahip olduğu mevki ve makam buna müsaade etmez. Ve yine bir general, silah bakımı veya koğuşların temizliği gibi işleri erlere gördürür, kendisi rütbe ve makamı adına o vazifelerde görünmez. Tabir/teşbih caizse, aynen bunun gibi bütün mevcudatın tek sahip ve hakimi olan Allah da, mülkünde cereyan eden bütün hadiseleri, sebepleri perde yaparak sevk ve idare etmektedir, zira izzet ve azamet bunu gerektirmektedir. Bir farkla ki yüce Yaratıcı'nın, izzet ve azametine perde yaptığı şeyler için gerçek tesir söz konusu değildir.

ii. Eşya ve hadiselerin mülk/dış ve melekût/iç olmak üzere iki yönü vardır. Adeta bir ayna gibi; onun bir yüzü şeffaf, berrak, temiz ve kusursuz, diğer yüzü ise, kesif ve bulanıktır. İşte eşya ve hadiselerin de melekût dediğimiz iç yüzünde kanun ve sebepler bulunmadığı için, o yüzde kir, çirkinlik ve kusur yoktur. Burada her şey berrak ve kusursuzdur. Hayat, nur ve rahmet, bu yüze üç örnek olarak zikredilebilir. Mülk yönü dediğimiz dış yüzünde ise, Cenab-ı Hakk'ın izzet ve azametine, kemal ve cemaline muhalif, göze, kulağa hatta düşünce ve hayale hoş gelmeyen birtakım haller bulunur. İşte sebepler bu gibi durumlarda perde bazen de hedef olsunlar diye yaratılmışlardır. Ayrıca, haksız/yersiz şikayetlerin doğrudan doğruya yüce Yaratıcı'ya karşı yapılmamasını temin hikmeti de, vesile sebeplerin yaratılmasını gerektirmiştir. Zira sathî düşünceli kimseler çok defa eşya ve hadiselerin neticesinde saklı hikmet ve incelikleri göremediklerinden, şikayetlerini bizzat Cenab-ı Hakk'a yöneltirler. Mesela, insanların şikayetlerini doğrudan Allah'a yöneltmemeleri için, ölüm olayının vukuu, hastalıklar veya kazalar gibi çeşitli sebeplere bağlanmıştır.

iii. Allah'ın, insanların istediği sonuçları doğrudan değil de, belli bir sebebe/sebeplere bağlı olarak yaratmasının bir hikmeti de kanaatimizce şudur: Yüce Yaratıcı biz kainatı anlayabilelim, isimleri/ünvanları itibariyle kendisini daha yakından tanıyabilelim diye koymuş olduğu kuralları, sebep-sonuç düzeninde yürütmeyi dilemiştir. Unutulmamalıdır ki, Yaratan'ın sonuçları yaratmak için sebeplere ihtiyacı yoktur, çünkü

O, hiçbir şeye ihtiyacı olmayandır *(İnnellahe ğaniyyun ani'l-âlemîn)*.[124] Ancak, O'nun nasıl yarattığını anlamak için bizim sebeplere bağlı olarak gerçekleştirilen bir yaratılış şekline ihtiyacımız söz konusudur. Nitekim bu maksada yönelik olsa gerektir ki, Kur'ân, dikkatlerimizi daima yüce Yaratıcı'nın hayat verme ve yaratma gibi fiillerine çevirir: "*Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Ölümünden sonra, arza nasıl hayat verdiğine (bir bak)*"[125]; "*Allah'ın, yaratma işini nasıl başlattığına ve sonra onu nasıl tekrarladığına bir bakmazlar mı?*"[126]

b. Kanunların Varlık Hikmeti

Kevnî kuralların varlık hikmetini maddeler halinde ele almadan önce, 'kanun' kavramından ne anlamamız gerektiğine değinmemiz yararlı olacaktır. İlgili başlık altında da önemle ve ısrarla vurguladığımız üzere, kanun, eşya ve olayların Yaratıcı tarafından sebep-sonuç çizgisinde düzenli bir silsile halinde varlık sahasına çıkarılıp devam ettirilmesinin bize akseden görüntüsüdür. Kısa bir hatırlatmadan sonra şimdi varlığın kanunlarla idare edilmesinin hikmetine geçebiliriz.

i. Kanunlarda tedrîcilik söz konusudur. Bu ise insana ilahî san'atın azamet ve inceliklerinin safha safha görülüp seyredilmesi imkanını sunar.

ii. Kanunlar, düzenlilik ve süreklilik arzeden kevnî icraatlar olması cihetiyle, insana yaşadığı âlemde nasıl adım atması gerektiği hususunda

---

124 Bkz., Al-i İmran 3/197; Ankebut 296; Lukman 31/26; Hacc 22/64.

125 Rum 30/50.

126 Ankebut 29/19. Bunun gibi, insanın yaratılışını safha safha konu edindikten sonra, ardından Allah'ın yaratıcılığının mutlak güzelliğini/yüceliğini ilan eden şu âyet de sebeplere bağlı yaratmanın hikmetini açıklamaya yöneliktir: *"Gerçek şu ki, Biz insanı süzülüp çıkarılmış bir çamur özünden yaratırız. Sonra onu bir nutfe (sperm) halinde sağlam bir yere yerleştiririz. Nutfeyi (ise) alakaya (yapışkan döllenmiş hücreye), peşinden alakayı (bir parça et halindeki) mudğaya dönüştürür, sonra da kemiklere et giydirip derken onu yeni bir yaratılışa mazhar ederiz. Yapıp-edenlerin en güzeli olan Allah ne yücedir."* (Mu'minûn 23/14). Sebeplere bağlı bir yaratılış şekli, Yaratan'ın nasıl yarattığına şahit olmamızı sağlar. Bu da hiç şüphesiz ki O'nu sıfatlarıyla/ünvanlarıyla tanıma adına düşüncelerimize sürekli olarak yeni ufuklar açar. Bu açıdan şu âyeti yeniden düşünebiliriz: "*..Arzda, (Allah'a) yönelmekte olan her bir kul için (O'nun ilim, irade, kudret, hikmet ve rahmetini..) gördürecek ve hatırlatacak gönül cezbeden her çeşit bitkiden çiftler bitirdik.*" (Kâf, 50/8).

sağlıklı bir fikir verir. Aynı zamanda bu kanunlar, istediği bir sonuca nerede ve nasıl ulaşacağı konusunda ona güven ve huzur verir. Bu da insanlar için şükrü gerektiren bir durumdur. Nitekim Rahman sûresinde, ayın ve güneşin belli bir hesapla/düzenle hareket ettirildiğine, semanın belli bir mizanla/ölçüyle yükseltilip konumlandırıldığına ve arzın bitki ve canlı varlıkların istifadesine uygun biçimde dizayn edildiğine dikkat çekildikten sonra şu cümleye yer verilir: "*Şu halde, Rabbinizin nimetlerinin hangisini yok sayabilirsiniz.*"[127]

iii. Kanunlarla ilgili olarak vurgulanması gereken bir noktada şudur: Fikirlerin gelişmesi ve ilim ve medeniyetlerin teşekkülü için de kanunların varlığı gereklidir. Şöyle ki insanoğlu var olduğu günden beri, merak ve ilgisini belli bir ölçü ve düzen içerisinde yaratılan madde/eşya üzerinde yoğunlaşmaya vermiştir; bunun neticesi olarak da şifrelerle yaratılan varlığın sırlarını deşifre ederek açığa çıkmasına sebep olmaktadır. Neticede medeniyet ve teknoloji denilen şeyler, onun bu gayretleriyle günümüzdeki seviyesine ulaşmıştır. Halbuki işin başından her şey kuralsız/şifresiz olarak yaratılmış olsaydı, merak ve tecessüs kalmayacağından araştırma ve incelemeler de olmayacak ve insanlar dünyadan gelip-geçme sıralarını savmaya çalışacaklardı. Bir diğer ifadeyle insan, doğduğu gün, öleceği günü beklemekten başka bir işi olmayan bir varlık olacaktı. Bundan anlıyoruz ki varlığın sebepler ve kanunlarla idare edilmesi, insan istidadının inkişaf ettirilmesi ve onun imtihanıyla yakından ilgilidir. Yüce Yaratıcı dileseydi, varlığı kanunlara bağlı olarak idare etmeyebilirdi. Sözgelimi, O bize, 'yer çekimi' olarak isimlendirdiğimiz 'yere indirim kanunundan' hiç söz ettirmeyebilirdi; isteyene istediği zaman, boşlukta istediği sürat ve şekilde dolaşma imkanı verebilirdi. Veya, dünyaya gelmesi istenilen bir çocuğun teşekkülü için, mücerred bir istemeyi/duayı şart koşardı da insan çocuğu kapısının önünde hazır bulabilirdi. Ancak bu durumda, beşerin zihnî ve iradî gayretleri, bilgi ve ilgi kaynakları kurumuş olurdu.

Ayrıca Yaratıcı'nın düzenli icraatlarının adı olan tabiat kanunları taklit edilmeye açık durumdadır. Sözgelimi, belli bir süre ve tavuğa ait belli

[127] Rahman, 55/5-13.

bir sıcaklık altında yumurtadan civcivin varoluşunu (yaratılışını) gören insanoğlu bunu aynen taklit etmiştir; bilinen bu belli süre ve belli sıcaklığı yumurtaya uygulayan ziraatçılar tavuk olmaksızın civcivin elde edilmesine muvaffak olmuşlardır.

C. GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Bilimler, varlıklarını eşyadaki düzenli akışa (kanunlara) borçludurlar.[128] Eşyanın yaratılışındaki düzen, Yaratıcı'nın eşyayı yaratış biçimidir. İnsanlar bu düzeni kavrayarak Yaratıcının yaratış biçimine yaklaşırlar. Bu yaratış biçimi bütün varlığın düzenini belirler. Kainatın düzeni veya tabiat kanunları dediğimiz şey, bu yaratış biçiminin görüntüsüdür, yoksa belirleyicisi değil. Yani, eşya belli bir biçimde varedildiği için tabiat kanunları vardır; tabiat kanunları var olduğu için eşya belli bir biçimde var oluyor, değildir.

Bugün her şeyi maddede arayan materyalist araştırmacıların elinde bilim, yalnızca doğrudan doğruya gözlemlenen şeyin tasvirini yapmakla yetinmez; gözlemlenen olgularla ilgili ispatı yapılamayan tahminî açıklamalara da gider. Esasında bilimin görevi, olaylar arasındaki illet ve sonuç ilişkisini keşfetmeye çalışmaktır. Diğer bir ifadeyle, veriler toplamak sonra da bu verilerden hareketle *düzenlilikleri genellemektir.* Ne var ki, söz konusu materyalist araştırmacıların bilimsel gayretlerinin odağında, 'gördükleri tekdüzelikleri, olaylardan sorumlu 'zorunlu illetler' olduğunu ileri sürmek' gibi bir marifeti (!) vardır. *Yaratıcıyı tanımak ve kabul etmek istemedikleri için, O'ndan bu şekilde kurtulmuş olabileceklerini düşünürler. Ancak tek bir Allah'ı kabul etmekten kaçındıkça, sonsuz ilahları kabul etmek zorunda olduklarını görmezler.*

128 Kanun belirli ve devamlı bir münasebeti ifade eder; onda bir plan, program ve nizam vardır. Bu itibarla ilimler, daima kanunlarla meşgul olur; tesadüfleri meşguliyet sahasına almaz ve onlarla uzaktan yakından ilgilenmezler. Zira, tesadüf kanunla zıtlaşmanın adıdır, bir diğer ifadeyle, tesadüf gelişigüzelliğin ve başıboşluğun diğer ismidir.

Eşya (sebeplerle-sonuçlar) arasındaki ilişkiyi yatay olarak değerlendiren materyalist filozof ve bilim adamlarına mukabil[129] İslâm Kelâmında bu ilişki tevhid inancının gereği olarak dikey olarak görülmüştür. Mesela Maturidî (ö.333/944) şöyle der: Eşyanın düzene kavuşması her şeyi yerli yerine koyan hakîm ve alîm bir varlık sayesinde olmaktadır. Eşyaya/nesnelere ait tabiatlar (özellikler) için de bu durum aynen geçerlidir. Hatta bu tabiatlar hakkında evleviyetle geçerlidir, çünkü onlar zıt özellikler taşırlar, bu da aralarında uyumsuzluğun doğmasına sebep bir durumdur. Ancak varlıkta daimî bir uyum görülmektedir. İşte mevcutlar arasında gözlemlenen bu uyum/ahenk ve onun devamlılığı, hiç şüphesiz ki, her şeyi hakkıyla bilen (Alîm) ve hükmü her şeye geçen (Kâhir) bir idare edicinin (Müdebbir) varlığına delalet etmektedir.[130]

Yeniden vurgulamak gerekirse tabiat kanunları, insanların okuyup anlamlandırabileceği şekilde eşyanın Allah tarafından yaratılıp devam ettirilmesidir. Keza, tabiat kanunları, eşyanın varoluşunun *sebebi* değil, *sonucudur*. Yani, maddeyi ve hareketleri doğuran, kanunlar değildir, aksine, kanunlar var olan maddeden ve onun hareketinden doğarlar. Bilim dalları da bu kanunların sonucudur; onlar varolduğu için bilimler vardır. H. Pagels'in ifadesiyle, *'..evren kodlanmış, kozmik kodla yazılmış bir mesajdır ve bilim adamlarının görevi bu mesajın şifresini çözmektir'*[131]

Gerek geçmişte gerekse bugün 'sebep ve sonuç arasında zaruri bir bağın bulunmadığını' anlamalarına rağmen bir kısım filozof ve bilim adamı

---

[129] Eşya ve olaylar arasındaki ilişkiyi, yatay bir illiyet/nedensellik ilişkisine indirgeyen maddeci düşüncenin yanlışlığını somut bir örnekle ele alan Bouguenaya şöyle der: Hayatında ilk kez telefon gören bir adam düşünelim. Elimizdeki telefon aracılığıyla bizim, ülkenin herbir yerindeki insanlarla, iletişim kurabildiğimizi görüyor. Böyle birisi, -bütün telefon hatlarının kendisine bağlı olduğu temel/merkezî bir santral sisteminin varlığını bilmediğinden- telefonumuzun, her bir insanın telefonuyla ayrı bir şebekeye sahip olduğunu varsayacaktır, diğer bir ifadeyle o, her bir telefonun merkezi bir telefon santrali gibi işlediğini düşünecektir. İşte materyalist filozoflar ve bilim adamları, eşyanın ve olayların bir diğeriyle böyle bir yatay münasebet/ilişki halinde olduğunu düşünürler ve onlar arasındaki münasebetlere 'tabiat kanunları' adını verirler. Sebep-sonuç ilişkisi içinde vukû bulan olayların işaretçiler olduklarını; başka Bir'ine işaret ettiklerini anlamazlar. (Bouguenaya, *age.,* s. 105.)

[130] Bkz., el-Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid,* s. 117.

[131] H. Pagels, *Kozmik Kod II,* s. 159.

yaratıcı gücün varlığının zorunlu oluşunu bir türlü kabullenememişlerdir. Mesela determinizmin artık bir anlam ifade etmediğini kabullenen Nobel fizik ödülü sahibi Richard Feynman bunlardan birisidir. O şöyle der:

Bütün bilimler ve de bütün entelektüel kökenli çabalar, hiyerarşik basamaklar arasında, aşağıya ve yukarıya doğru olan bağlantıları bulmaya yönelik gayretlerdir. Bugün artık bunu yapmıyoruz. Kendimizi kandırıp şu şeyin şu ucundan öbürüne uzanan bir doğru çizebileceğimizi sanmanın yararı yoktur; çünkü göreceli/izafî bir hiyerarşinin varolduğunu yeni yeni görmeye başladık. İki uçtan birinin Tanrı'ya daha yakın olduğunu da sanmıyorum. İki uçtan birinde durmak, iskelenin yalnızca o ucunda yürüyüp olup bitenleri tam olarak anlamanın, o yönde gerçekleşebileceğine inanmak yanlıştır.[132]

Bilimdeki son gelişmelerle determinizmin altının oyulduğunu çok iyi anlayan fizikçimiz, ne var ki, sebeplerin arkasında olması muhtemel gerçek bir müsebbib (yaratıcı) fikrini dikkate almayı da bir türlü akledememiştir. Bunun için de o varlıkta cereyan eden olayların izahı noktasında, içinden çıkamayacağı zorluklarla başbaşa kalmıştır. Nitekim, kitabının farklı bir yerinde onun şu itiraflarını görürüz:

Size doğanın ne şekilde davranacağını anlatacağım. Onun bu şekilde davranabileceğini kabul ederseniz, onu çok sevimli ve büyüleyici bulacaksınız. Eğer yapabilirseniz, kendinize sürekli olarak 'ama bu nasıl olabilir' diye sormayın; çünkü çabanız boşunadır; şimdiye kadar hiç kimsenin kurtulamadığı bir çıkmaz sokağa girersiniz. (Doğanın) neden *böyle olabildiğini* hiç kimse bilmiyor…[133]

Öyle görünüyor ki D. Hume ve R. Feynman gibi filozof ve bilim adamlarının bir noktadan sonra ötesine adım atamamış olmalarının temelinde, ön yargılarının şekillendirdiği şartlanmalar ve de nefsanî duyguların baskısı gibi saikler yatmaktadır: Birinci olarak, varlığın meydana gelişini ele alırken, 'müteal/aşkın bir boyut, rasyonel değildir' diyerek teorilerini kuranların, böyle bir boyuta ulaşan muhtemel tüm yolları 'rasyonel

---

132 Feynman, Richard, *Fizik Yasaları Üzerine* (çev.: Nermin Arık) Tübitak yay., Ankara 2000, s. 146.

133 Feynman, *age.* ,s. 151.

değildir' diyerek baştan kapatmaya kendilerini mahkum bırakmaları kaçınılmaz olmaktadır. Bu itibarladır ki Kur'ân-ı Kerîm, kainatın yaratılışını anlamlandırabilecek olanların ancak, şartlanmışlık ve nefsaniliklerle fıtrî ayarı/dengesi bozulmamış temiz kalp/akıl sahipleri (ulu'l-elbâb) olabileceğini bildirir: *"Semavatın ve arzın yaratılışında (varediliş biçiminde), gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip-gidişinde ulu'l-elbâb için gerçekten âyetler (açık işaret ve anlamlar) vardır."*[134]

İkinci olarak, inkarcı bilim adamlarının, varlığın işleyişini tesadüfe dayalı zorunlu illetlerle yorumlamalarının temelinde hesaba çekilme kaydından kurtulma ve yükümlülüklerden kaçma gayreti söz konusudur; eğer kanunlar tesadüfen ortaya çıkıp sebep-sonuç ilişkisiyle zaruret halini alarak devam ediyorsa, o zaman insan, davranışlarından niçin ve kime karşı sorumlu olsun? Açıktır ki nefsanî saiklerden kaynaklanan böyle bir düşünce başlangıcı tesadüfe dayalı bir determinizm fikrini zihinlere rahatlıkla yerleştirebilmektedir. Şu halde bu düşüncenin mantığını aramak gerekmez, çünkü bu bir istektir: İnsan serbest olsun, istediğini yapsın, iyi-kötü, sevap-günah gibi şeyler olmasın, tesadüfen gelinen dünyada rasgele yaşanıp rastgele çekilip gidilsin. Kur'ân, inkarcıların düşünce dünyalarını şöyle dile getirir:

"Onlar yalnızca zanna ve nefislerinin hevâlarına/arzularına uymaktadırlar."[135]

"Eğer onlar senin bu çağrını kabul etmezlerse bil ki onlar sadece hevalarına uymaktadırlar."[136]

---

134 Âl-i İmran, 3/190.
135 Necm, 53/23.
136 Kasas, 28/50.

Yaratılışın Temelleri

1. Tabiatın Nihaî Açıklaması

Dünyanın gerçek oluşu en açık fikrimiz. Bütün ifadeler nihayet dünyanın gerçekliğine dayanır.[26] Bu yüzden İslam metafiziğinin klasik literatürü dünyanın hakikat oluşunu teslim ederek başlar.[27] Birşeyin hakikatiyle onun mâhiyeti (târifi) kastedilir. Mesela temel gerçeğiyle insan "düşünen canlı" şeklinde târif edilir. Buna göre "Dünyanın aslî gerçeği nedir?" sorusu dünyanın nihaî târifini talep eder. Nihaî târifin ne olduğunu anlamak için önce dünyaya "görünüş" diyelim. Dünya, bir filmin iki boyutlu zeminde görünerek gerçekleşmesi gibi, üç boyutlu evrensel mekânda tezahür ederek gerçekleşir. Bu durumda "dünyanın gerçeği" ile kastedilen, görünüşün gerçeğidir. Başka bir deyişle, dünyanın ne olduğunu bilmek, evrensel mekânı dolduran tezahürün ne olduğunu bilmeye, nasıl ve niçin gerçekleştiğini anlamaya denktir. İşte dünyanın apaçık varlığını probleme dönüştüren bu aslî sorgudur. Mesele "dünyanın sebebi" olup şöyle ifade edilebilir: Görünüşü sağlayan nihaî gerçek nedir; dünyanın varlığı hangi kaynağa dayanıyor? Soru "tabiat" olarak fiziği esastan sorguya açtığından, "tabiat bilimi" anlamında fiziği bütünüyle aşar. Böylece dünyanın nihaî târifi meselesi metafiziği başlatır.[28]

Bir saha olarak metafiziğe "tabiatın nihaî açıklaması" denebilir. Nihaî açıklama kategorileri fiziğin kategorilerinden önce

---

26 Bk. Jan Westerhoff, *Ontological Categories*, 1 vd.

27 Bk. Nesefî, *et-Temhîd*, 2; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, 56.

28 Krş. Bruce Aune, *Metaphysics*, 3 vd; W. T. Stace, *The Nature of the World*, 3.

gelmesine rağmen "metafizik" fizik-sonrası anlamına gelir. Bu ismin ilginç bir geçmişi var: Aristo'nun külliyatını kendisinden sonra neşredenler, filozofun "ilk felsefe" dediği bahisleri, "Tabiat" anlamında "Fizik" (*Physis*) kitabının peşine koyarak "Fizik-sonrası" (*Meta-physis*) başlığı altında toplamışlar; başlık zamanla sahaya ad olmuş. Gerçi tabiatı görünüş olarak tanımadan nihaî açıklamasına geçilemez. Bu yüzden metafiziğin mantıkça fiziğe önceliği bulunsa bile bahisçe ondan sonra gelmesi mânidar. İbn Sînâ bunu şöyle yorumlar:

> Fizik-sonrası (*mâ ba'de't-tabîa*) isminin mânasına ait "sonralık" bize kıyasladır. Çünkü varlığı müşahede ettiğimiz ve halleri hakkında bilgilendiğimiz ilk bu doğal varlıktır. Ne var ki, bu ilmin bizâtihi hakettiği "fizik-öncesi" (*mâ kable't-tabîa*) ismidir. Çünkü bu ilimde bahsedilen konular bizâtihi ve bütünüyle fizikten öncedir.[29]

Tabiatın nihaî açıklaması dünyayı anlama gayretimiz içinde en temel çabayı ifade eder. Kendimizi anlamak, varlığımızı içerip kuşatan tabiatı anlamaksızın mümkün olmadığından, söz konusu çaba insaniyetin zorunlu ve sabit bir karakteridir.[30] Dahası, nihaî açıklama çabası kutsala olan tutkumuzla ilgilidir. Şöyle ki, tabiatın dayandığı nihaî gerçek "mutlak asıl" değerinde olduğundan dünyanın bütün kıymeti ona irca edilir; böylece kutsallık belirtir.[31] Bu itibarla, metafiziğin tarihi, tabiatın dayandığı kutsal gerçeği arayışın tarihidir aynı zamanda.

Tabiatın nihaî açıklaması, metafizik literatüründe okunduğu üzre, kaçınılmaz dört insanî sorgudan doğar: (1) *Neden yokluk değil de varlık?* Dünyanın gerçeğine dair bu en nihaî

---

29 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 21, 22.

30 Krş. Peter Loptson, *Reality: Fundamental Topics in Metaphysics*, 10; Robert M. Torrance, *The Spiritual Quest*, 1; George P. Adams, *Man and Metaphysics*, 44.

31 Krş. Seyyid Hüseyin Nasr, *Knowledge and the Sacred*, 133.

merak, klasik terimle, *vücûd* meselesini oluşturur. (2) *Tabiat niçin varoldu, varolmakta?* Bu soru dünyanın amacını ve değerini sorgular; *gâye* meselesini oluşturur. (3) *Tabiat nasıl varoldu, varolmakta?* Bu soru dünyanın varoluş ilkesini sorgular; *mebde* meselesini oluşturur. (4) *Tabiat fâni mi; ölümüm sonum mu?* Dünya içinde insanın temel kaygısını anlatan bu soru *mead* meselesini oluşturur.[32] Soruları bir araya getirdiğimizde nihaî açıklama ihtiyacı bir tek problemde dile gelmiş olur: "Ben kimim ve bütün bunların mânası ne?"[33] Problem, insan ferdinin, nihaî kimliğini öğrenerek canını kurtarmak isteyişinin ifadesidir aslında. Diğer bir açıdan, ölümle sınırlanmış görünen insanî varlığın, tabiatı sağlayan sınırsız varlık kaynağına müracaat etmesidir. Metafizik arayış bu yüzden dinî yönelişin esasını oluşturur.[34]

Tabiatı sağlayan nihaî gerçeğe müracaat etmek, mantıkça, "sonsuzluğa başvurmak" demektir. Çünkü nihaî gerçek muhakkak ezelî gerçektir. Hakikat hiçliğe dayanmaz; gerçek hiçten doğmaz. Kısaca, tabiatın gerçekliği, onu sağlayan ezelî gerçeği ispat eder.[35] Ezelî gerçek, İslam metafiziğinde "Varlığı Zorunlu" anlamında *el-Vâcibü'l-vücûd* ünvanıyla anılır; bununla "Tanrı" kastedilir.[36] Bu ıstılah kaçınılmaz bir mantığın ifadesidir: Tabiatı sağlayan nihaî gerçeğe hangi isim verilirse verilsin, mantıkça, "ezelî gerçek" mânasında "Tanrı"

---

32 Temel metafizik meseleler için bk. Arthur Witherall, *The Problem of Existence*, 2; Milton K. Munitz, *The Mystery of Existence*, 4; Karl Britton, *Philosophy and the Meaning of Life*, 3; Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, 62; Engin Geçtan, *İnsan Olmak*, 161.

33 Krş. Gabriel Marcel, *Problematic Man* (trc. Brian Thompson), 19.

34 Bk. Alfred Adler, *Understanding Human Nature* (trc. Walter Beran Wolfe), 263; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 72, 143.

35 Krş. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 21; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, I, 227; F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, 236.

36 Bk. Fârâbî, *Fusûsu'l-hikme*, 56; İbn Sînâ, *en-Necât*, II, 89; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, II, 542.

ismine karşılık gelir.[37] Türkçe'de "Allah" ismine eşdeğer olarak "Cenab-ı Hakk" (Yüce Gerçek) isminin kullanılması, "Allah" isminin Arapça'da "el-İlah" (Tanrı) aslından geliyor olması söz konusu mantığa dayanır.[38] "Tanrı" isminin "ezelî gerçek" mânasına eşdeğer olduğu, linguistik açıdan şöyle gösterilebilir: "Tanrı" kelimesi özel isim gramerinde bir ünvan olup diller arasında tercüme edilir. Oysa tercüme semantik bakımdan eşdeğer kelimeler arasında mümkündür.[39] "Tanrı" isminin tercümesini mümkün kılan semantik eşdeğer "ezelî gerçek" gibi zorunlu bir mânadır.

Ezelî gerçeğin mantıksal statüsü iki şeyi zorunlu kılar: (1) Tabiatı sağlayan nihaî gerçek "ilahî" olduğuna göre, "Tanrı" metafiziğin zarurî bir kavramı, "ulûhiyet" mecburî bir kategorisidir. Başka bir deyişle, Tanrı'ya başvurmaksızın metafizik yapmak imkansızdır. Böylece metafizik kaçınılmaz biçimde "teoloji" (tanrı-bilim) esasında kurulur. Aristo, bu yüzden, "ilk felsefe" başlığında kurduğu metafiziği aynı zamanda "teoloji" olarak adlandırmıştır.[40] İbn Sînâ metafizik kitabını *İlâhiyyât* başlığında yazmış, metafiziğin Tanrı'yı mevzu edinmesinin zarurî olduğunu belirtmiştir.[41] (2) Tabiatın ulûhiyete delâleti zorunlu olduğuna göre "ezelî gerçek" anlamında Tanrı'nın varlığı ihtilaf konusu olamaz. Dolayısıyla mutlak mânada Tanrı'nın varlığını tartışmak ("Tanrı var mı?" diye sormak) dünyanın varlığını tartışmaya açmak kadar saçmadır. İhtilafın mânidar olduğu yer, "Tanrı kim?" sorusudur; "ulûhiyetin teşhisi" meselesidir. Bu

---

37 Bk. Paul Weiss, *Being and Other Realities*, 35; a. yz., *Modes of Being*, 312; Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe* (trc. Latif Boyacı), 129.

38 Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "elh" md.; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 28.

39 Michael Durrant, *The Logical Status of God*, 3 vd.

40 Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), 296; krş. R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, 5.

41 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 6; krş. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 39.

yüzden mutlak mânada "Tanrı" bütün inançlarda (her metafizikte) sabit kaldığı halde kimliği inançtan inanca değişir.

Öte yandan "ulûhiyet" kategorik olarak iki şeyi kesin kılar: (1) Tabiatın nihaî açıklamasına ait bütün ayrılıklar esasta Tanrı'yı teşhiste yaşanan farklardan doğar; dolayısıyla metafizik ihtilaflar teolojik ihtilaflara tercüme edilebilir. (2) Tabiatı nihaî seviyede açıklamak Tanrı'yı tanımaya bağlıdır; dolayısıyla Tanrı bilinmediği sürece dünya ve insan nihaî mânada târif edilemez.[42] Yukarıya atıfla söylersek, "Ben kimim ve bütün bunların mânası ne?" sorusu, "Tanrı kimdir ve benden ne istiyor?" sorusuna cevap bulmadan cevaplanamaz. Şu halde, nihaî kimliğini öğrenerek canını kurtarmak isteyen insan ferdi için en hayatî ve değerli konu "Tanrı'yı tanımak" anlamında mârifetullah'tır.[43]

Tanrı'yı tanımak, Onu bilmek, ezelî kimliğini açıklayan bir bilgi kaynağına başvurmayı zorunlu kılar. Böyle bir bilgi kaynağı "teolojik referans" şeklinde anılabilir. Bir teolojik referansın doğrudan metafiziğe referans olacağı kesin. Bu yüzden, kutsal anlatılar veya kutsal kitaplar olarak bilinen referanslar metafiziğin temel kırılma noktasını oluşturur. Farklı referansların ortak vasfı, nihaî açıklama ihtiyacına cevap sunmaları. Bu yönüyle, kutsal metinlere gösterilen itibar tamamen insanî bir olgudur.[44] Diğer taraftan söz konusu itibar kutsal metinlerin Tanrı'dan bahsetmesinden kaynaklanmaz, çünkü bunu herhangi bir metin yapabilir, fakat Tanrı'dan "haber" vermesinden kaynaklanır. Bir kutsal kitabın en temel karakteri, herhangi bir usûlde "Tanrı'dan alınmış" kabul edilmesi, böylece "ilâhî söz" makamında okunmasıdır.

Referans çerçevesini kutsal metinlerin oluşturduğu metafiziğe "kitabî metafizik" veya "dinî metafizik" denebilir. Sabit bir

---

42 Krş. Descartes, *Felsefenin İlkeleri* (trc. Mesut Akın), 62.

43 Krş. Râğıb el-İsfehânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, 61.

44 Krş. Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture*, 212, 217.

kaynağa dayanması açısından ise "pozitif metafizik" ünvanına lâyıktır. Kitabî metafiziğin diğer bir karakteri şu ki, "ilâhî söz" karşısında muhatapta "güven" oluşur ve "iman" açığa çıkar. Bu anlamda her kitabî metafizik bir iman metafiziğidir. Bunun tersi, spekülasyona dayalı felsefî metafiziktir.[45] Şöyle ki, kutsal metin bulunmadığında veya referans vasfını kaybettiğinde spekülasyonun önü açılır, varsayım kaçınılmaz olur.[46] Felsefî metafiziğin iki türünden bahsetmek mümkün: Spekülasyonu mantıksal çıkarıma dayandıran "rasyonel" metafizik; spekülasyonu mânevî sezgiyle birleştiren "mistik" metafizik.

Her iki türüyle felsefî metafizik nihaî gerçeği târif konusunda Tanrı'nın otoritesiyle insanın otoritesi arasında açılan mesafeyi kurguyla doldurur. Ne var ki kurgulama daima yanılgı ihtimaline yaslandığından bilgi sağlamaz. Böylece spekülatif metafizik nihaî gerçeği Tanrı'dan öğrenme (bilgilenme) imkanına set çektiği her yerde insanın en hayatî ihtiyacına kastetmiş olur. Bu, pozitif olmayan (gayr-ı kitabî) metafiziğin meşrûiyet sorunudur. Modern analitik felsefe, spekülatif metafiziği, bilgi sunmadığı gerekçesiyle geçersiz sayıp reddeder.[47] Linguistik felsefenin kurucularından Wittgenstein spekülatif metafiziği başarısız olmaya mahkum lüzumsuz bir teşebbüs olarak görmüş, ona susmayı teklif etmiştir.[48] Bu teklif şuna tercüme edilebilir: Muteber bir referans (bilgi kaynağı) bulunmadığı sürece değerli bir metafizik imkansızdır; nihaî kimliğini öğrenerek canını kurtarmak isteyen kimseden beklenen, nihaî gerçek hakkında referans edininceye kadar sükût etmektir.[49] Bu mümkün mü? Spekülatif metafiziği mahkum edenlerin başında gelen Kant'a göre insanın kurgucu

---

45 Bk. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 295.

46 Krş. Andrew J. Reck, *Speculative Philosophy*, 12; Richard Taylor, *Metaphysics*, 2, 5.

47 Bk. Immanuel Kant, *Prolegomena*, 13 vd.

48 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, 151 (6.53).

49 Krş. S. N. Hampshire, "Metaphysical Systems," 25, 28.

tabiatı gereği bu imkansız; "pis hava solumamak için birlikte nefes almaktan vazgeçmek kadar imkansız."[50]

Modern dönemde kutsal metinlerin farklı nisbetlerde itibar kaybına uğradığı söylenebilir. Bunun önemli bir sebebi bilimin rüzgarından hız alan tabiatçı metafiziğin dinî metafiziğe karşı güçlenmesidir. Fakat daha etkin bir sebep, herhalde, modern hayatın insanda metafizik hassasiyeti felç eden dünyevî niteliğidir. Çağdaş dünyaya hükmeden dil hemen tamamen tabiatın hissedilip ölçülebilen veçhesine dair bir "fizik" dilidir.[51] Tabiatın nihaî mânasının silikleşmesi, inancın sığ hayat sahalarına çekilmesi, modernitenin genel karakteri sayılır.[52] Buna göre, "Şu tabiat olayı nihaî mânada ne ifade ediyor?" gibi temel bir sorgu, modern zihniyet açısından, unutulası veya ötelenesi bir meraktır. Bu unutma ve öteleme tavrına "görünüşçülük" demeyi uygun buluyorum. Kastettiğim, dünyanın görünüşüne adanmış bir nazarla tezahürün nihaî mânasından kopmaktır. Görünüşçü kimse, mesela, yağmuru yalnızca şemsiye açarak karşılar, yağışın dinî değerine lâkayt kalır; yattığında uyumanın, uyandığında yeni bir günün nihayet ne ifade ettiğini umursamaz. Bu bakımdan görünüşçülük çocuksu bir tavırdır. Oyuna dalıp vazifesini unutan, oynamak dışında hiçbir şeyi umursamayan çocuğun hâline kıyas edilebilir çünkü. Görünüşe aldanmaktan, zâhire takılıp kalmaktan başka bir şey olmayan bu duruma "görünüşçü büyülenme" dense sezadır. Modern dünyanın nasıl büyülendiğine işaret eden bir misal ki, modern felsefenin kurucusu Descartes, şüpheciliği Tanrı fikriyle aşmış olmasına rağmen, hakikat aşkını fiziğe adamış, "ömründen geri kalan zamanı birkaç tabiat bilgisini elde etmekten başka bir şeye sarfetmeyeceğini" söylemiştir.[53]

---

50 Immanuel Kant, *Prolegomena*, 116.

51 Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı* (trc. Mahmut Kanık), 124.

52 Krş. Seyyid Hüseyin Nasr, *Man and Nature*, 17, 18.

53 Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* (trc. Mehmet Karasan), 93.

2. Yaratılışa Karşı Tabiatçılık

Bir metafizik görüş olarak tabiatçılık, girişte geçtiği üzre, kısaca, tabiatı bağımsız kabul etmektir. Bu kabulün psikolojik kökeni görünüşçü tavırda aranabilir. Şöyle ki, nazarını dünyanın tezahürüne adamış müzmin bir görünüşçü herhangi bir nisbette tabiatçılığı benimsemiş olmalıdır. Çünkü görünüş nihaî gerçeği perdeleyip dünyanın mânasını yuttuğunda tabiat farazî bir bağımsızlığa bürünür. Misalen, fırtınaya tutulan bir balıkçı, dehşete kapılıp fırtınanın nihaî mânasını unutursa, denizin ve rüzgarın varoluşu tezahüre hapsolur, fikrinde tabiat bağımsız kalır. Tabiatçı ilke görünüşçü büyülenmeden beslenen bu bağımsızlık faraziyesidir. İmam Gazzâlî tabiatçılığın birçok felsefî anlatıma bulaşmış olduğunu hatırlatır; görünüşün büyüsüne karşı şu ikazı yapar:

> Bütün mesele şunu bilmendir: Tabiat Allah'a boyun eğmiş haldedir, kendince işlemez, yaratıcısı tarafından işletilir. Güneş, ay, yıldızlar, her şeyin tabiatı Onun emrine âmadedir. Bunlardan hiçbir şeyin, Ona ait olmaksızın, kendine ait davranışı yoktur.[54]

Gazzâlî'nin ikazı daha çok Aristocu tabiat söylemine karşı. Aristo'nun tabiatçılığı filozofun şu ifadesinde bârizdir: "Yeryüzünün varolması zorunlu, çünkü ortada duraduruyor."[55] Aristo bu sözüyle, birçok natüralist çağdaşı gibi, dünyanın yüce bir yaratıcı etkiye bağlı kalmaksızın varolduğunu, varlığını kendince ve sonsuzca sürdürdüğünü kasteder.[56] Klasik ıstılahla söylersek, Aristo'ya göre dünya ezelî cevheri üzre "kaim" olup kendince "kıyam" bulur. Filozof tabiatın nihaî kaynağını doğal

---

54 Gazzâlî, *el-Münk ız*, 96.

55 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* (trc. Saffet Babür), 111.

56 Aristoteles, a.e, 97; krş. R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı* (trc. Kurtuluş Dinçer), 97.

bir cevher düşünmüş, bu cevheri ezelî ve ebedî farzetmiştir.[57] Şimdi, bu son derece kritik bir varsayım. Çünkü kendi özünce, zorunlu biçimde, sonsuzca varolmak saf bir ulûhiyet vasfıdır. Bu yüzden İslam itikadı söz konusu vasfı sadece Allah'a tanır.[58] Aristo ise natüralist çağdaşlarıyla aynı çizgide tabiata tanrılık tanımış, "Tanrı ve tabiat hiçbir şeyi gereksiz yere yapmaz."[59] sözünde âşikâr olduğu gibi, Tanrı yanında tabiata bağımsız bir irade atfetmiştir. Demek bağımsızlık noktasında yaratılış ilkesi ile tabiatçı ilke arasında makas açılır. İlki tabiatı mutlaka Tanrı'nın iradesine bağlı görürken diğeri çeşitli nisbetlerde bağımsız gördüğü tabiatı tanrılaştırır. Böylece tabiatçılık çeşitli nisbetlerde "ulûhiyetin taksimi" (tanrılığın dağıtılması) anlamına gelir. İslamî deyimle "şirk" ifade eder.[60]

Tabiatçılığın iki ana tezahüründen bahsedilebilir: (1) Hayat içinde Yaradan'ın iradesinden gaflet ederek dünyanın yaratılmakta olduğunu unutmak anlamında "pratik" natüralizm; (2) fikren dünyaya bağımsızlık tanımak anlamında "teorik" natüralizm. Birincisi tabiatçılığın amelî tezahürü, ikincisi nazarî tezahürüdür. Pratik natüralizm görünüşçü hayat tarzını belirtir. Teorik natüralizm ise bu hayat tarzına uygun felsefî tasavvuru anlatır. Başka bir ifadeyle, yaratılış ilkesine karşı, pratik natüralizm bir ihmal, teorik natüralizm bir inkar hâlidir. Felsefeden beslenmek zorunda olmayan pratik natüralizm görünüşçü büyülenmeyle gündelik davranışta açığa çıkar. Bu açıdan "pragmatik natüralizm" olarak da anılır. Oysa teorik natüralizm görünüşçü büyülenmeden beslense bile gündelik davranışın ötesine geçer, bir dünya görüşü olarak ortaya çıkar. Bu yüzden "felsefî natüralizm" şeklinde anılır.

---

57 Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), 497.

58 Bk. Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât*, 226; Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 50; Lekanî, *İthafu'l-mürîd*, 77, 80.

59 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* (trc. Saffet Babür), 31.

60 Krş. Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, 62; Said Nursî, *el-Mesnevî*, 39; Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*, 67.

Pratik natüralizmde dünyanın kullanıma sunulu gündelik yüzü gerçekliği üstlenir, tüketir. Tabiatın nihaî mânası böylece hayattan silinir. Amelî bir tabiatçının nazarında dünyanın ilâhî iradeye nisbeti zayıflamış yahut kaybolmuştur. Hayat sahasını yüce hükümden bağımsız bir çevreye dönüştüren bu "dalgınlık" veya "unutkanlık" hâlinde insan ferdi "özerk" nesneler arasına karışmış "başına buyruk" bir öznedir. Bu noktada pratik natüralizm insan ferdine başının çaresine bakmasını salık verir. Çünkü tabiat fasılasız bir yaşam mücadelesinin hüküm sürdüğü bir geçim dünyasına dönüşmüştür.[61] Yaşama sevdası veya geçinme kaygısı içinde fert cansız düşeceği âna dek ayakta kalmaya adanmış bir savaşçı misalindedir; kaybetmeye mahkum oluşunu umursamaksızın çarpışan bir savaşçı. Pratik natüralistin nazarında dünyanın nihaî mânasına değinmek muharebe esnasında barutun nasıl icat edildiğini sormak gibi sırasız ve yersiz bir şeydir; hayat sarsılmadığı sürece sırası ve yeri gelmeyen bir şey. Pratik natüralist böylece mutlak bir çelişkiyi omuzlar: Hayatta kalmayı başarmak hayatın gayesi olmuştur. Bu çelişki içinde insan ferdi herhangi bir hayvan ferdinden bir derece avantajlıdır sadece. Pratik aklın avantajını yaşar. Ölümün sıfırlaştıran yıkımıyla nihayet dereceler eşitlenir.[62] Demek pratik natüralizm son tahlilde insanın görünüşçü büyülenmeyle nasıl kıymetten düştüğünün öyküsüdür.

Teorik natüralizmin öyküsü daha uzun, çünkü daha karmaşık. Evvela, tabiatı bağımsız farzettiğinde natüralist felsefe insana özerk bir hayat hakkı tanımış olur. Buna bedel, insan kaçınılmaz biçimde kendini tabiata borçlanır, "doğanın çocuğu" olur. Tabiat insana ihsan edilmiş bir yurt olmaktan çıkar, ana kucağına dönüşür. Natüralist felsefe geleneğinde tabiata "annelik" atfı meşhurdur. Dünyanın "tabiat ana" adını aldığı bu

---

61 Krş. S. Morris Eames, *Pragmatic Naturalism*, 42.

62 Krş. S. Morris Eames, a.e, 41.

lisanda "doğa" kendinden doğurarak vareden dişi imajındadır. Birçok tabiatçı anlatımda bu imaja rastlanır. Antik Romalı natüralist şair ve filozof Lucretius tabiatı yaratıcı bir tanrıça ve görkemli bir anne olarak anlatır.[63] Rönesans'ın hümanist yazarı Montaigne için tabiat insana şefkatle muamele eden bir anneden farksızdır.[64] Aydınlanma'nın natüralist düşünürü Goethe'ye göre tabiat muhteşem bir ana tanrıça olarak tâzime layıktır.[65] Benzer tasvirler günümüz natüralist literatüründe de yeralır. Örneğin birçok tabiatçı feminist için dünya bir tanrıçadır; tabiat Tanrı'nın bedenidir.[66] Bazı Hristiyan natüralistler ise gezegen olarak dünyaya "tabiat ananın nâdide çocuğu" ve "tanrının oğlu" pâyesini verir.[67]

Felsefî natüralizmin farklı türleri tabiata atfedilen bağımsızlığın değişik tarzlarına dayanır. Bunlardan "mutlak natüralizm" tabiatı tamamen bağımsız kabul eder. Tabiatı sonsuz bir gerçek varsayarak ona mutlak bir tanrılık yakıştırır. Dahası, tabiatı yegâne gerçek farzederek şerik kabul etmez biricik Tanrı makamında görür. Natüralist düşüncenin en uç spekülasyonu budur. Söz konusu tasavvur "yüce Yaradan" fikrinin tam zıddına düştüğünden "ateistik natüralizm" şeklinde anılır. Aslına bakılırsa mutlak natüralizm "tanrı-tanımazlık" (ateizm) şeklinde bir inançsızlık değil, aksine, tabiatı "Tanrı" tanıyan bir inançtır. Bu inançta tabiat ulûhiyete ait birçok sıfatı üstlenir; "Tabiat" özel ismiyle anılarak "müteal Tanrı" inancına karşı tenzih edilir. Alman filozof Nietzche "müteal Tanrı" fikrini tabiata atılmış bir iftira ve açılmış bir savaş addeder. Filozofa göre tabiatın hak-

---

63 Lucretius, *On the Nature of the Universe* (trc. Sir Ronald Melville), 21, 67.

64 Montaigne, *Denemeler* (trc. Sabahattin Eyuboğlu), 42, 260.

65 Rudolf Otto, *Naturalism and Religion* (trc. J. Arthur Thomson, Margaret R. Thomson), 25.

66 Bk. Mary Grey, *Introducing Feminist Images of God*, 76.

67 Bk. Karl E. Peters, *Dancing with the Sacred*, 144.

kı "Yaradan" tarafından gasbedilmiştir.[68] Bu retoriğin eşdeğeri, "İnanıyorum ki Tabiat'tan başka tanrı yok." cümlesidir. Aynı inançta bir başka filozof, Spinoza, tabiatı tanrılaştıran metafiziğinde herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermemek için sık sık "Tanrı yahut Tabiat" (*Deus sive Natura*) der.[69] Garip ki Spinoza'nın felsefî takipçisi Albert Einstein söz konusu tâbirin ikinci kısmını örttüğü için yanlış anlaşılmış, dinî söyleminde "Tanrı" ile tabiatı kastettiği halde "Yüce Yaradan" inancına sahip olduğu sanılmıştır.[70] Kısacası mutlak natüralizm Tanrı'ya değil müteal Tanrı'ya karşıdır. Ateist tabiatçı Richard Dawkins "Yaradan" inancına hücum ettiği kitabında Einstein'cı mânada tabiatı tanrılaştıran hiçbir inançla derdinin olmadığını belirtir.[71]

Mutlak natüralizm tabiatın bileşenlerini "ilahî" bütünlüğün parçaları saydığından "panteizm" adını alır.[72] Bu terim dünya ile Tanrı'nın aynı şey olduğunu anlatır. Tabiatın "sonsuz" özüne nisbetle iki ana panteist tasavvur vardır: maddeci panteizm, ruhçu panteizm. İlkine göre tabiatın özü maddî cevherden ibarettir; dünya bu şuursuz özün katmanlı ve karmaşık bir tezahürüdür. Bu tasavvur "maddeci natüralizm" veya kısaca "maddecilik" (materyalizm) şeklinde anılır. Maddeciliğin kadim temsilcileri "atomcu filozoflar" olarak bilinir. Bunlardan Demokrit ve Epikür dünyanın nihaî gerçeğini "maddenin son derece küçük ezelî parçacıkları" şeklinde farzeder.[73] Bu faraziye modern döneme kadar kendine temsilci bulmuştur. Modern dönemde fiziğin değişmesiyle maddeci natüralizmin kavramları da değişime uğramıştır.[74] Günümüz materyalizmi parçacık fiziğinde tanımlanan temel

68 James Collins, *God in Modern Philosophy*, 265.

69 James Collins, a.e, 70.

70 Bk. Albert Einstein, *Ideas and Opinions* (trc. Sonja Bargmann), 41.

71 Richard Dawkins, *The God Delusion*, 20.

72 Bk. Paul Harrison, *The Elements of Pantheism*, 7.

73 M. N. Roy, *Materialism*, 58.

74 William R. Dennes, "The Categories of Naturalism," 270.

fonksiyonları tabiatın nihaî gerçeği kabul eder; kimi zaman "fizikalizm" adıyla anılır. Örneğin Nobel ödüllü teorik fizikçi Gerard 't Hooft birçok meslektaşı gibi kuantum değerlerini tabiatın nihaî gerçeği kabul eder.[75] Öte yandan modern materyalizmin en kararlı kategorisi, "evrim" teriminin felsefî kullanımıyla ifade edilen "sonsuz değişim ve gelişim" fikridir. Tabiatın varoluşunu fiziksel özün şuursuzca gelişim göstermesi şeklinde tarif eden bu felsefe "evrimci natüralizm" olarak anılır.

Ruhçu panteizm ise maddenin yerine ruhu koymak suretiyle tabiatın nihaî gerçeğini şuurlu bir cevher farzeder. Hint felsefesinin ruhçu-panteist ayağı bu türden natüralizme örnektir. Söz konusu felsefenin temel kavramı "Brahman" dünyanın nihaî gerçeğini anlatır: Her şey ruhanî ve sonsuz cevher Brahman'ın tanrısal tezahürüdür.[76] Batı felsefesinde "Logos" benzer bir kavramdır. Efesli Heraklit tarafından formüle edilen akış felsefesine göre "aklın ilkesi" anlamında Logos dünyanın sonsuz gerçeğidir.[77] Ruhçu panteizm, insan ruhu başta olmak üzre, şuur belirten olguları, materyalizmin yaptığı gibi garip biçimde maddeye indirgemeye kalkışmaz; aksine, maddeyi ruhanî cevhere irca ederek materyalizmin düştüğü ikilemden kurtulur. Bu yüzden günümüzde ruhçu panteizmi maddeci olanına nazaran daha elverişli bulan kimi tabiat bilimcileri Uzak Doğu ruhçuluğuna yönelmiştir. Mutlak natüralizmin maddeci ve ruhçu kanatlarını bir araya getirme çabasından ibaret bu yeni akım fizikalizmin mistik versiyonunu teşkil eder. Kuantum fiziğinin kurgusal yönünden hız almış görünen mistik fizikalizmin temel faraziyesi şudur: Tabiatı kuantum seviyesinde gerçekleştiren nihaî gerçek, kadim ruhçulukta değişik isimlerle anılan "mutlak cevher" olmalıdır.[78]

---

[75] Bk. Gerard 't Hooft, *In Search of the Ultimate Building Blocks*, 178.

[76] Bk. Cybelle Shattuck, *Hinduism*, 27.

[77] Andrew J. Reck, *Speculative Philosophy*, 188.

[78] Bk. Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, 131.

Natüralizmin nisbî türlerine geçelim. Bunlar tabiatın mutlak bağımsız olmayıp bir nisbette yüce Tanrı'nın hükmüne girdiği fikrine dayanır. "Deizm" nisbî natüralizmin meşhur bir örneğidir. Deist felsefe müteal Tanrı'yı tabiatın başlangıçtaki yaratıcısı kabul eder fakat tabiatın süregelen varoluşunu Tanrı'nın iradesine bağlamaz. Onun yerine farzeder ki Tanrı tabiatı yaratıp kurmakla onu bağımsız bir varoluşa koymuştur. Böylece Tanrı'nın yaratıcı hükmünü evrensel düzenin kuruluşuyla sınırlı tutar.[79] Bu metafiziğin ilginç bir örneği Eflatun'un farazî kozmogoni öyküsüdür: "Usta" (*Demiurge*) nâmında bir yaratıcı sanatkâr edasıyla dünyayı inşa eder, elinin emeği bir eser olarak bırakır.[80] Esasen yaratılış efsanelerinin çoğuna bu gibi Deist motifler hâkimdir.[81] Mitoloji literatürünün önemli bir kısmını oluşturan yaratılış efsaneleri tabiatın doğuşunu fantastik imajlarla ve genelde Deist tarzda tasvir eder.[82]

Tabiat güçlerinin formüle edilmeye başladığı 17. asırdan itibaren Batı'da birçok doğa felsefecisi Deist natüralizme meyletmiştir. Galilei, Boyle, Newton gibi bilimcilerin öncülüğünde teorik yasalarla anlatılan "mekanik tabiat düzeni" doğrudan "bağımsız dünya" fikrine önayak olmuştur. Bu fikre göre tabiat kuruluşu tamamlanmış kapalı bir sistemdi. Kapalı, yani hâriçten hiçbir etkiye açık olmayan bir etkileşim sistemi. Ustaca yapılmış saate benzeyen tabiat sisteminde olaylar şuursuz kuvvetlerin etkisinde ve belirli yasalar uyarınca gerçekleşiyordu.[83] Aydınlanma döneminde Voltaire ve Rousseau gibi filozofların sözcülüğünü yaptığı

---

79 Bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 173.

80 Platon, *Timaios* (trc. Erol Güney, Lütfi Ay), 25 vd.

81 Bk. Virginia Hamilton, *In the Beginning: Creation Stories from Around the World*.

82 Krş. Charles H. Long, *Alpha: The Myths of Creation*, 18; Philip Freund, *Myths of Creation*, 16.

83 Bk. Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu* (trc. İsmail Hakkı Duru), 38; Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, 110-113.

bu klasik Deizm gözlem dünyasında Tanrı'nın yaratıcı hükmünü yadırgadığından Batı'da ve ardından bütün modern dünyada ateizme geçişin basamağı olmuştur. Söz konusu geçişi temsil eden bir örnek ki, Fransız matematikçi ve astronomu Laplace, güneş sisteminin oluşumunu anlattığı kitabında Yaradan'dan hiç bahsetmeyişinin sebebini soran Napoleon'a, "Öyle bir hipoteze ihtiyacım olmadı." cevabını vermiştir.[84]

Yaratılış ilkesini kabul etmek yerine Deizmin "ılımlı" bir şeklini benimseyen dinî akımlar günümüzde yaygındır. Bu akımlarda ilâhî iradeyi tabiata mutlak hâkim gören klasik Teizm kırılarak nisbî natüralizme dönüşür. Kimi zaman "Teist natüralizm" diye anılan bu Deizm yorumuna göre ilâhî irade dinî inancın temelini oluşturur fakat tabiata mutlak hükmetmesi söz konusu değildir; tabiat genel seyrinde bağımsızdır.[85] Natüralist teologlar böylece kitabî olmaktan çok spekülatif bir teoloji önerir. İlâhî iradenin mutlak hükmünü kabul etmeye iki temel mâni görürler: (1) Fizik yasaları büyük ölçüde bağımsız bir tabiat resmi çizer; ilâhî iradenin mutlak hükmüne yer bırakmaz. (2) Tabiat mutlaka ilâhî iradeye bağlı olsa âfet gibi doğal kötülükler Tanrı'nın mesuliyetinde kalır; Onun mutlak iyiliğine halel gelir. Tabiatçılığı besleyen bu iki husus birçok yazara göre modern teolojinin en müşkil iki meselesidir.[86]

Nisbî natüralizmin diğer bir türü tabiatı Tanrı'nın varlığı içinde farzeden "panenteizm" fikridir. Süreç felsefesinden doğan bu fikir Tanrı'yı mutlak müteal kabul etmez; kısmen dünya içinde "oluş" yaşadığını, hem doğa-üstü hem doğal ("iki kutuplu") olduğunu varsayar. Buna göre Tanrı mutlak kâmil

---

84 Stanley L. Jaki, *God and the Cosmologists*, 32.

85 Bk. David Ray Griffin, *Religion and Scientific Naturalism*, 15, 17.

86 Bk. Ian G. Barbour, *Religion and Science*, 102; Peter Forrest, *God without the Supernatural*, 85.

yüce bir yaratıcı değil, tezahürle kemal arayan bir yaratıcıdır.[87] Bu felsefenin panteizmden farkı, tabiat ile Tanrı arasında tam değil kısmî bir özdeşlik farzetmesidir. Panenteist natüralizm tabiata Tanrı'dan mutlak bağımsız bir hakikat tanımadığı gibi Tanrı'ya da tabiattan mutlak bağımsız bir hakikat tanımaz. Faraziyenin meşhur sözcüsü Whitehead'in retoriğine göre Tanrı ile dünya birbirine katıştığı gibi birbirini aşar; Tanrı dünyayı yaratırken dünya da Tanrı'yı yaratır.[88] Böylece Tanrı'nın tabiata mutlak irade ve kudretle hükmettiği inancı reddedilir. "Yaradan isterse olur." sözünün ifade ettiği mutlak yaratıcılık akidesi geleneksel dinin yanılgıları arasında görülür.[89] Süreç Teizmi olarak da anılan bu felsefe spekülatif Hristiyan ilahiyatında itibar görmüş, birçok yeni metafizik söyleme kaynak olmuştur. Bunlardan birine göre tabiat Tanrı'nın insana tezahür eden suretidir.[90] Diğer bir kurguya göre Tanrı doğal düzenin nihaî zeminidir.[91] Daha fantastik olanına göreyse tabiat Tanrı'nın uzay-zamanında varolur.[92]

Nisbî natüralizme vereceğim son örnek "agnostisizm" felsefesi. Spekülatif metafiziğe mesafeli duran bu felsefe tabiatın nihaî mânası hakkında kurgudan kaçınır. Onun yerine tabiatı bilinebilir yegâne gerçek kabul eder. Müteal Tanrı'ya inkarla değil şüpheyle yaklaşır. Bir agnostik "bu konuda bilgim ve hükmüm yok" diyerek metafiziği askıya almak ister; fakat tabiatı bilinebilir yegâne gerçek saydığından onu bağımsız farzetmiş olur. Her ne kadar metafizik yapmamayı öngörse de dünya hakkında tabiatçı davranır. Aksi ispat edilinceye kadar natüralist metafizi-

---

87 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 190.

88 Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, 348.

89 Bk. Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, 6, 17.

90 Langdon Gilkey, *Nature, Reality, and the Sacred*, 175.

91 Willem B. Drees, *Creation: From Nothing until Now*, 25.

92 Arthur Gibson, *God and the Universe*, 95.

ğe taraftar olur.[93] Agnostik natüralizmin babası diyebileceğimiz filozof David Hume yaratılış inancına şöyle itiraz eder: "Zorunlu Varlık niçin maddî kâinatın kendisi olmasın?"[94] Bu soru, "Neden tabiattan başka Tanrı olsun?" cümlesine eşdeğer olup kararsız bir ateizmi anlatır. Kararsız ateist Bertrand Russell niçin Tanrı'yı reddettiği sorulduğunda, "Kâinat işte orada, hepsi bu."[95] cevabını vermiştir. Bu söz Aristo'nun dünya hakkında yukarıda geçen tabiatçı sözüne benziyor. Antik natüralizmin modern bir yankısı. Çağlar boyu çocuksu görünüşçülüğü bırakmıyor tabiatçılık. Varsayımın bir milim ötesine yürümüyor. Görünüşün büyüsünü bozmak şöyle dursun, kendini onunla tütsülüyor.

3. Tabiatçılığın Sefaleti

İnsanın kurgucu tabiatından ötürü metafizik spekülasyonun, dolayısıyla felsefî metafiziğin son bulması mümkün sayılmaz; yukarıda değinmiştik. Şu halde teorik natüralizmin sona ermesini beklemek mânidar değil. Aksine, görünüşçü büyülenme ortadan kalkmadığı sürece tabiatçı felsefenin sürüp gideceği öngörülebilir. Bununla birlikte tabiatçılığın mantığı belirgin kalırsa aldatıcı bir metafizik olmaktan çıkar. Analitik felsefenin spekülatif metafiziğe esastan yaptığı itirazı (meşrûiyet sorgusunu) tabiatçılığa tatbik ederek başlayalım. Birkaç soruyla: Tabiatın yaratılmamış veya yaratılmıyor olduğu, yaratıcı bir iradeden bağımsız bulunduğu faraziyesi doğrulanabilir mi? Tabiatın bağımsızlığı adına ezeliyeti öne sürülüyor; neden, ne hakla? Bu iddianın görünüşçü büyülenmeden kaynaklandığı yanlışlanabilir mi? İmam Mâtüridî'nin tespitine göre, kâinatın ezeliyetine hükmedenler, gereksiz yere, görülmez olanı görülür

93 Bk. Milton K. Munitz, *The Mystery of Existence*, 175; Sterling P. Lamprecht, *The Metaphysics of Naturalism*, 180.

94 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, 100.

95 John Hick, *The Existence of God*, 175.

olana kıyaslıyor; gerekçe göstermeden, âlemin şimdiki gibi geçmişte ilelezel varolduğunu farzediyor.[96] İbn Hazm şunu söyler: Tabiatçılar, kâinatın ilk yaratılışına dair müşahedemiz bulunmadığından, âlemin ezelî olduğuna hükmediyorlar. Eğer tabiatçılar için yegâna bilgi kaynağı müşahede ise kâinatın ezelî olduğunu nereden biliyorlar; ezeliyet müşahede edilebilir mi?[97] Böylece kelamcılar tabiatçılığa gerekçe sorar. İspat yükünün iddia sahibine düştüğünü hatırlatır.[98] Analitik felsefenin itirazı bundan farklı bir şey değil.

Tabiatçı felsefe literatüründe bu türden meşruiyet sorgusuna nadiren rastlanır. Çünkü tabiatçıların "bağımsız dünya" faraziyesinin nasıl doğrulanabileceğine dair hiçbir fikri yoktur.[99] Bunun sebebi ortada: Tabiatın yaratılmamış veya yaratılmıyor olduğunu, doğal sürece geçmişte ve şimdi yüce bir iradenin hükmetmediğini gözlemden çıkarmak imkansızdır. Görünenin nihaî olduğu bu yüzden ispat edilemez. Bir tabiatçı görünüşün büyüsüne kapılmadığından emin olamaz. Zaten tabiatçılığı spekülasyona mahkum eden budur. Kai Nielsen tabiatçılığın temelsiz bir faraziye olduğunu itiraf ettiği kitabında onu "yanılabilircilik" nâmına layık bir oyun sayar.[100] Buna göre, "Tabiatın yaratılmış veya yaratılıyor olduğu niçin inkar edilsin?" sorusuna tabiatçının cevabı, "Aksi halde bu oyunu oynayamam." sözünden başkası olamaz. Oyuna mahkum olmak, metafiziğin hayatiyeti ve ciddiyeti itibariyle, tabiatçılığı kıymetten düşürür. Öyle ki, nihaî kimliğini öğrenerek canını kurtarmak isteyen insan ferdi için tabiatçılık diye bir seçenek kalmaz.[101]

---

96 Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 30.

97 İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 10, 11.

98 Cüveynî, *eş-Şâmil*, 238.

99 Bk. William Ray Dennes, *Some Dilemmas of Naturalism*, 21, 22; Michael Ruse, *Evolutionary Naturalism*, 3; Kai Nielsen, *Naturalism without Foundations*, 35-37.

100 Kai Nielsen, *Naturalism without Foundations*, 26.

101 Krş. Michael C. Rea, *World without Design*, 59.

Tabiatçı felsefe literatürü meşruiyet sorununu çözmek yerine ona birçok gayr-ı meşru unsurlar ilave eder. Bunların başında "sözde-teoriler" bilimsel metoda (hipotezin olgularla sınanması, desteklenmesi kuralına) uymayan sözde bilimsel spekülasyonlar glir. Mesela yeryüzünde organik hayatın ortaya çıkışına dair evrimci-natüralist kurgular böyledir.[102] Tabiatın geleceği hakkında ileri sürülen birçok kozmolojik "kehanet" de öyle. Tabiatın bağımsızca işlediği varsayımına dayanan bu natüralist –süper öngörüler– milyonlar ve milyarlarca sene sonrasına "ışık" tutar, dünyanın âkıbetini "aydınlatır."[103] Başka bir örnek, pek mânidar rastlantılar veya hayatın seyrini önceden yansıtan rüyalar gibi insanlığın ortak tecrübesine mâlolmuş fenomenler hakkında natüralist psikologların ileri sürdüğü "eşzamanlılık" türünden –sözde– açıklamalardır. Bu fantastik teorilerin ardında yatan saik, hayata hükmeden ilâhî irade fikrini elemektir.[104] Natüralizm hesabına üretilen sözde-teorilerin avamın lisanına düşmesi, deyim yerindeyse bilimsel-mitolojiye katılması işten bile değil. Stephen Toulmin'e göre –sözde– bilimsel anlatılar eski zaman efsaneleri yerine ikame edilen modern zaman efsaneleridir.[105] En meşhuru, tabiatın kuruluşunu maddeci natüralizm hesabına hikaye eden "Evrim Öyküsü" olsa gerek. Öyküde, tabiatın Büyük Patlama ile her nasılsa başlayan serüveni, şansın yâver gitmesiyle insanın ve kültürün ortaya çıkmasına, nihayet evrensel düzenin

---

[102] Söz konusu spekülasyonlar için bk. A. I. Oparin, *The Origin of Life on the Earth* (trc. Ann Synge), 73 vd; Paul Davies, *The Fifth Miracle: The Search for the Origin of Life*, 52 vd.

[103] Misalen bk. Richard Morris, *The Fate of the Universe*, 128 vd.; Arnold Benz, *The Future of the Universe*, 140 vd.

[104] Eşzamanlılık teorisi için bk. C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (trc. Richard ve Clara Winston), 304 vd.; F. David Peat, *Synchronicity: The Bridge Between Matter and Mind*, 5 vd.

[105] Stephen Toulmin, "Contemporary Scientific Mythology," 71.

talihsizce dağılmasına dek senaryo edilir.[106] Çizilen "bağımsız tabiat" resmidir.

Tabiatçı literatürün gayr-ı meşru unsurları arasında, metafiziği fizikte gizlemek, inancı olgularla harmanlayıp servis etmek de var. Bilimsel dilin suistimal edildiği bu yanıltıcı duruma "gramatik illüzyon" denmiştir.[107] Birkaç misal: (1) "Bazı seçkin bilimciler uygun bir kozmoloji kurmakta herhangi bir tanrıya başvurmazlar."[108] Bu cümle "Tanrı" kavramını kozmolojik kategoriye indirgeyen basit bir illüzyondur. (2) "Doğanın çubuklara ve beneklere olan düşkünlüğü hayvanlar dünyasında da–kaplanlarda, leoparlarda, zebralarda, zürafalarda–kendini gösterir."[109] Bu cümlede "düşkünlük" kelimesiyle tabiata irade (hiç değilse bağımsızlık) atfedilmiş, fakat atfın metafizik olduğu ifade edilmemiştir. (3) "Dünya bir milyar yıla kadar katlanılmaz derecede sıcak olmayacak, Güneş de en az beş milyar yıl içinde yok olmayacaktır."[110] Tabiata hiçbir yaratıcı iradenin hükmetmediği kabulüne dayanan bu cümle bilimsel bir varsayım gibi sunulmuştur.

Bilimin tabiatçılık adına suistimal edildiği âşikâr. Suistimalin boyutları bilimi tabiatçılığın hizmetine vermeye kadar varır. Tabiat yegâne gerçek farzedilince tabiat bilimi yekta bilgi çalışması statüsüne yükselir. Bilgiyi bilimsel bulguyla sınırlandıran bu indirgemeci tavıra "bilimcilik" denir. Natüralizmin zoraki çocuğu olarak bilimcilik, artık başka türlü yapamayacağından, bilgi ile inanç arasında mutlak bağdaşmazlık görür. Buna göre bilim ile din tabiat hakkında birbiriyle çatışmaya, birbirinin

---

106 Bk. Eric Chaisson, *Epic of Evolution*, 47 vd.; T. R. E. Southwood, *The Story of Life*, 7 vd.

107 Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayırımı*, 19.

108 Joseph Silk, *A Short History of the Universe*, 3.

109 Ian Stewart, *Doğanın Sayıları* (trc. Selgin Zırhlı), 14.

110 Eric Chaisson, *Epic of Evolution*, 437.

rağmına işlemeye mahkumdur. Bilgi arttığı ölçüde inanç azalır; dolayısıyla bilim güçlendiği nisbette din zayıflar.[111] Bu paradigma modern döneme o denli hükmetmiş olmalı ki asırlar boyu ilahiyatın ihraz ettiği "ilimlerin efendisi" makamına fizik kurulmuştur.[112] Bilimciliğe göre pozitif tabiat bilgisi en değerli şeydir; hayatı ona adamak gerekir.[113] Adanmış bir bilimci olarak Albert Einstein pozitif bilgiyi "insanoğlunun erişebileceği en uç nokta" görmüş, hayatı boyunca bütün yeteneğini fiziğe harcamakla iftihar etmiştir.[114] Takipçileri, bugün, kadim tabiatçıların *arke* arayışına benzer şekilde, temel doğa güçlerini "Her şeyin Teorisi" adını verdikleri birleşik bir formülde ifade etmeyi insanlığın en büyük ideali görürler.[115]

Suistimal edilmesinden ötürü, modern dönemde "pozitif bilgi çalışması" tarifini karşılayan ideal bir bilimden bahsetmek güçtür. Bugün bilime atıfta bulunmak, mesela "bilimsel" sıfatını kullanmak, ancak "hangi bilim" kaydında anlamlıdır.[116] Öte yandan pozitif bilgi çalışmasında kişisel dünya görüşlerinin yeralmasına karşı çıkan güçlü bir bilim felsefesi de bulunuyor. Bu felsefeye göre bilim olgu olarak dünyayı tanımanın ve hayatı elverişli kılmanın aracıdır.[117] O kadar ki, dünyanın nihaî mânasını sağlaması mümkün olmadığından bilimin hayata rehber ve mürşit olması imkansızdır.[118] Wittgenstein'ın ifadesiyle, "bütün muhtemel bilimsel sorular cevaplansa bile hayat sorunu hiç dokunulmadan

---

111 Bk. Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 16; Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 169; Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, 11.

112 Krş. Richard J. Coleman, *Competing Truths*, 14.

113 Bk. Carl Sagan, *The Demon-Haunted World*, 1 vd.

114 Albert Einstein, *Ideas and Opinions* (trc. Sonja Bargmann), 37, 45.

115 Bk. Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi* (trc. Sabit Say, Murat Uraz), 183.

116 Krş. Alex Rosenberg, *Philosophy of Science*, 8 vd.

117 Bk. Peter Godfrey-Smith, *Theory and Reality*, 183.

118 Krş. Karl Jaspers, *Philosophy of Existence* (trc. Richard F. Grabau), 10.

kalır."[119] Bilim olguları ifade ederek en azından "zahiri kurtarmak" gibi bir işe yarar, ötesindeyse bilim olmaktan çıkar.[120] Dünyanın nihaî mânası daima bilimin ötesine düşer. Haddinin farkında bir bilim "Her şeyin Teorisi" gibi anlamsız bir ütopyanın peşine düşmez; çünkü söz konusu birleşik formül, bulunsun bulunmasın, tabiatın nihaî mânasına (yani her şeye) dair hiçbir şey söylemez.[121] Yine Wittgenstein'ın deyimiyle, bilimsel tanımların doğal fenomenlere "açıklama" getirdiğini sanmak modern zamanlara özgü safça bir yanılgıdır.[122] Dünyanın nihaî açıklaması, fiziğin ötesinde ve öncesinde daha temel bir bilgi sahasına aittir, yani metafiziğe. Din ile bilim arasındaki alâka evvela burada başlar. İki kurum, sanat ve diğerleriyle birlikte, hayatın bütünlüğünde birbirini tamamlar, insanî yaşantıyı mümkün kılar.[123]

Tabiatçılık modern dönemde mantığı da suistimal etmiştir. Yirminci yüzyılın ilk yarısında bilim felsefesini etkisi altına alan "mantıkçı pozitivizm" veya "mantıkçı empirizm" akımı, "doğrulanabilirlik" adı verilen indirgemeci bir kriterle bilimcilik hesabına metafiziğin mantığına saldırmıştır. Yeni pozivitistlerin önerdiği sözde-mantık şudur: Sadece gözlem dünyası gerçek olduğu için yalnız gözlem dünyasına ait kavramlar sahih ve ona atıfla doğrulanabilen cümleler anlamlıdır. Bu kritere uymayan bütün kavramlar –sözde kavram– bütün ifadeler –sözde ifadedir.–[124] Gözlem dünyası pozitif bilimlerin konusudur, diyor pozitivistler, şu halde bilimin dışında mâna ve doğruluk yoktur. Demek "metafizik" anlamsızdır; elenmeli, hayattan çıkarılmalıdır.[125]

---

119 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, 149 (6.52).

120 J. R. Lucas, *Space, Time and Causality*, 2.

121 Krş. John Polkinghorne, *Bilimin Ötesi* (trc. Ersan Devrim), 71.

122 Ludwig Wittgenstein, *a.g.e.*, 143 (6.371).

123 Krş. Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages*, 4.

124 Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, 35; Carl G. Hempel, "The Empiricist Criterion of Meaning," 108.

125 Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of

Felsefî metafiziğin yanında her türlü dinî inancı mahkum etmeye yeltenen bu bilimci –sözde– mantık her şeyden önce fenomenler dünyasını haksızca ve anlamsızca fiziğin dünyasına indirgiyor. İnsanlığın bilime konu olmayan sayısız tecrübesini yok sayıyor. İkincisi, metafiziğin görünüşe karşılık nihaî gerçeği konu edindiğini, kavramlarını en temel (zorunlu, analitik) kavramlardan sentezlediğini görmüyor. Mesela "Tanrı" kavramının mantıksal analizde "ezelî gerçek" demek olduğunu, "yaratmak" kavramının özde "varetmek" anlamına geldiğini farketmiyor. Üçüncüsü, fenomenler dünyasına atıfla doğrulanabilen bir metafiziğin mümkün olduğunu boş yere inkar ediyor. Anlamıyor ki bir peygamberin vahiy tecrübesi "gerçek" kabul edildiğinde (yani "iman" hâlinde) dinî ifadeler vahye atıfla doğrulanabilir. Bilimin meşruiyeti "duyulara güvenmek" ilkesine dayandığı gibi, semavî dinin meşruiyeti de "vahye güvenmek" ilkesine dayanır.[126]

İnsanî tecrübeyi umursamayan tabiatçılığın insan ruhuna hücum etmesine şaşmamalı. Ruh karşıtlığının tarihi ne denli eski olsa da yaygın bir söyleme dönüşmesi modern dönemdedir. 18. yüzyıl Fransız hekim ve filozofu La Mettrie *İnsan Makinesi* adlı kitabında insanı "çok karmaşık bir makine" şeklinde tarif etmiş, şuuru sırf fizyolojik bir fonksiyon görmüştür.[127] Çağdaş maddeciliğin bu sabitesine göre insanın gayr-ı maddî bir tarafı yoktur; şahsiyet nörolojik kategorilere indirgenebilir.[128] Bu, insanın bir hayvan türü, insanî kimliğin de biyolojik bir kazanım olduğunu söylemektir.[129] Benliği beyin kimyasıyla ifade etmeye hevesli materyalist psikoloji şuuru kimyasal reaksiyonların

---

Language" (trc. Arthur Pap), 60 vd.

126 Bk. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 103; Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, 99, 104; John Hick, *Faith and Knowledge*, 170; William A. Cristian, *Meaning and Truth in Religion*, 5.

127 Andrew J. Reck, *Speculative Philosophy*, 112.

128 Bk. Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis*, 3.

129 Bk. Eric T. Olson, *The Human Animal*, 17, 27.

sahte bir gölgesi sayar: Bilinçsiz ve iradesiz madde sahte bilinç ve irade algısıyla kendini kandırır. Ne var ki bu nihaî hükümle maddeci natüralizm mutlak bir saçmalığa çöker. Bilinçli ve iradî olarak "bilinç ve irade yok" demektir çünkü. Söz konusu hüküm mantıkça hiçbir şeye karşılık gelmez. Maddeci, anlamsızca, nesneler hakkında düşünüp konuşan özneyi görmezden gelir. Bir kör oyunu. Benliği kimyada aramak fotoğraf makinesini resmin içinde aramak kadar abes. İmkansız bir indirgeme.[130] Ruh karşıtlığı benliğin saçma ve başarısız bir intihar girişimi olmaktan öteye geçemez. Kişi kendini yardan atmadan maddeci olamaz; ne var ki asla dibe varamaz, ölemez. Öyle abes ki, maddeciliğin önünde en büyük engelin insan olduğu bile söylenmiştir.[131] Demek maddeci natüralizm insana dair olmayışının ötesinde insan karşıtı bir felsefedir; Shopenhauer'in ifadesiyle, "kendinden bahsetmeyi unutan öznenin felsefesi."[132]

İnsan karşıtı olmasına rağmen tabiatçılığın "hümanizm" adında bir hayat felsefesi üretmesi ilginçtir. Natüralist hümanizm "her şey insan için" der fakat fert olarak insanı umursamaz. İnsana ölümle son bulan küçük bir saadetle yetinmesini salık verirken ona acımaz. Sonsuzluğu soran insana sıkılmadan nihilizmi teklif eder.[133] "Niçin yaşayayım?" figânına verdiği en iyimser cevap umutsuz "toplum için" klişesidir.[134] Ölümlü ferdin topluma adanması, natüralist mantığa göre, bir hiç namzedinin diğer hiç namzetlerine kurban gitmesi değil mi? Böylece insanla alay eder. Birçok düşünür; bunların başında Tolstoy gelir, hümanist

---

130 Bk. Ralph Walker, "Transcendental Arguments against Physicalism," 78; Mario Bunge, *The Mind-Body Problem*, 13; A. D. Smith, "Non-Reductive Physicalism?" 225.

131 Bk. Roy Wood Sellars, *Evolutionary Naturalism*, 3.

132 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation* (trc. E. F. J. Payne), II, 313.

133 Bk. Charles Francis Potter, *Humanism: A New Religion*, 104 vd.

134 Bk. Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı* (trc. Kamuran Şipal), 14.

hayat felsefesi içinde insanın deli saçması bir oyun oynadığına kanidir.[135] Sonra? Her sahte oyunda olduğu gibi can sıkıntısı baş-gösterir. Hayatın mânasız bir oyalanmaya dönüşmesiyle ortaya çıkan sıkıntı modern psikiyatride "varoluş bunalımı" şeklinde anılır.[136] Bunalım gündelik meşgale içinde gizlense bile hayatın sınırında (umutsuz bir hastalık veya ihtiyarlık hâlinde) açık bir krize dönüşür.[137] Hümanizmin mutlak çelişkisi açıkça farkedilir. Farkındalık çoğu kez tabiatçılığa karşı "varoluş tecrübesi" denen isyanı tetikler, dinî eğilime sebep olur. Fert olarak insan, tabiatın sınırında dururken, doğal sınırların ötesinde hayatı kurtarabilecek yegâne hakikate yani Tanrı'ya yönelir.[138] Nihaî kimliğini öğrenerek canını kurtarmak isteyen insan ferdi için normale dönüştür bu. Çünkü görünüşün büyüsü bozulmuştur.

4. Kur'an'ın Metafizik Beyanı

Varoluş tecrübesiyle Tanrı'ya yönelen insan kutsal bir kitaba başvurmak ister. Tanrı'yla münasebet kurmak için Onu tanıtan güvenilir bir teolojik referansa ihtiyaç duyar. Burada "güvenilir" kaydı şunu anlatır: Bilgi yerine varsayım sunan hiçbir kaynak ihtiyaca cevap vermez. Çünkü maksat Tanrı'yı farzetmek değil O'nu tanıyarak O'na sığınmaktır. Böylece spekülatif felsefe itibardan düşer. Karl Jaspers teolojik spekülasyonun hayatî bir kıymet taşımadığını, "Biz ihtimalleri istemiyoruz; biz gerçeği istiyoruz."[139] sözüyle dile getirir. Mitoloji literatürünün de güvenilir bir referans sağlaması mümkün olamaz. Söz konusu literatür tamamen anonim hayal gücünden beslenir, kaynağı belirsiz

---

135 Tolstoy, *İtiraflarım* (trc. İhsan Özdemir), 24.

136 Bk. Engin Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, 127.

137 Bk. Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı* (trc. Selçuk Budak), 96-101.

138 Bk. Patrick L. Bourgeois, *The Religious within Experience and Existence*, 56; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 143.

139 Karl Jaspers, *Philosophy of Existence* (trc. Richard F. Grabau), 61.

anlatılardan oluşur.[140] Kutsal bir kitap ise doğrudan peygamberin vahiy tecrübesine nisbet edilir, itibarı bu nisbete dayanır. Vahiy, mantıkça, insanın Tanrı'yı arayışında ümitsiz düştüğü yerde Tanrı'nın insanın karşısına çıkmasıdır.[141] Metafizik arayışın yol açtığı susuzluğu insan Tanrı'nın sözünü duyuncaya dek gideremez. Duyduğunda ise gerçeğe kanar, bir daha susamaz.[142] Nihaî gerçeğe susamak fıtrî bir dua ise, vahiy, Tanrı'nın bu duayı kabul etmesidir.[143] Tanrı'nın insana konuşarak ona nihaî gerçeği ifade etmesi insanın fıtrî beklentisi olduğu için bir nebînin vahiy tecrübesi itibar görmeye hazırdır.

Hazret-i Muhammed'in (*aleyhisselâm*) "Yaradan'ın insanlığa hitabı" olarak tebliğ ettiği Kur'an, müslümanın imanında, dünyanın nihaî gerçeğine dair mutlak muteber bir referanstır. Kur'an kâmil mânada "Allah'ın sözü" (*kelâmullah*) olup yalnız ilâhî hitabı içerir. Kur'an'a iman şu gibi esaslara dayanır: (1) Kur'an'ın ifade kalitesi tarihî Arap literatürüyle kıyaslanmayı anlamsız kılacak derecede yüksek ve özgündür. (2) Dinî öğretisi tarihî bağlamını olağanüstü biçimde aşar. (3) Mübelliği ömrü boyunca iman, ibadet, sadakat, güven, ciddiyet vb. temel faziletler üzre tanınmış, birçok mucizeye mazhar olmuştur. (4) Metni nüzûl zamanından itibaren her dönemde yazı ve ezber yoluyla ihtisas üzre korunmuştur.[144]

Kur'an'ın hitap gramerinde olması da önemli bir itibar noktasıdır. Lisanca âşikâr ki, Kur'an'da, "elçi, haberci" (*resûl*, *nebî*) sıfatıyla ilk muhatap Hazret-i Muhammed'e, dönemin toplumuna, onların şahsında bütün müminlere ve insanlara,

---

140 Lewis Spence, *Introduction to Mythology*, 15; Marie-Louise von Franz, *Creation Myths*, 2.

141 Krş. Howard Root, "Metaphysics and Religious Belief," 79.

142 Krş. Jacques Maritain, *A Preface to Metaphysics*, 8.

143 Krş. Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, 42.

144 Bk. Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 33-80; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 10-19; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 47-53; Râzî, *en-Nübüvvât*, 189-190; Said Nursî, *Sözler*, 395-397.

sadece, "alemlerin rabbi, göklerin ve yerin yaratıcısı" sıfatıyla Allah (Tanrı) hitap etmektedir. Bu yüzden bir mümin için Kur'an'ı okumak veya dinlemek doğrudan Allah'ın hitabına şahit olmaktır–padişah fermanını saray elçisinin elinden almaya yahut dilinden duymaya teşbih edilebilir bir şahitlik. Misalen şu âyetler saf birer ilâhî hitap makamında okunur ve dinlenir:

> İman eden ve iyilikler yapanları zemininden ırmaklar akan bahçelere koyacağız, orada ebedî kalıcı olarak. Allah'ın gerçek sözü bu. Allah'tan daha doğru sözlü kim var?[145]
>
> Ey insanlar, Elçi size rabbinizden gerçeği getirdi. İman edin; sizin için hayırlısı bu. Eğer inkar ederseniz, göklerde ve yerde ne varsa Allah'ındır. Allah mutlak bilendir, hikmetlidir.[146]
>
> Bu, insanları rab'lerinin izniyle karanlıklardan aydınlığa, mutlak Aziz ve Hamîd olanın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.[147]

Bu hitap grameri, Kur'an'ın müminlerce sırf ilâhî kelam kabul edilmesini, mutlak muteber bilgi kaynağı olarak hürmet görmesini açıklar. Öyle ki bir mümin için Kur'an'ın bildirdiği şeye iman etmek ona şahit olmak mesabesindedir.[148] Wilfred Cantwell Smith şöyle yazar:

> Bir müslüman, "İnanıyorum ki Allah'tan başka tanrı yok, inanıyorum ki Muhammed Allah'ın elçisidir." demez. Bu olgulara "şahitlik ederim" diye beyanda bulunur. Müslümanın, şahitlik ettiği şeylere teori değil de olgu olarak, inanç değil de evrensel gerçekler olarak itibar etmesi temel bir önem taşır.[149]

---

145 Nisâ 4/122.

146 Nisâ 4/170.

147 İbrâhîm 14/1.

148 Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, 45.

149 Wilfred Cantwell Smith, a.e, 42.

Kur'an kendini dünyanın nihaî mânası konusunda mutlak yetkin ve yetkili bir açıklama olarak takdim eder. Beyanını "insanlar için bir doğruluk" (*hüden li'n-nâs*) ve "her şey hakkında bir açıklama" (*tibyânen li'külli şey*) gibi sıfatlarla tanıtır. "Apaçık" ve "aydınlatıcı" bir kitap olduğunu vurgular.[150] Işık olduğunu söyler.[151] Gazzalî bu istiareyi tefsir sadedinde Kur'an'ın gaybı görmeyi sağlayan ışık olduğunu yazar.[152] Bundan başka Kur'an "hakikatle hükmeden" anlamında "*hakîm*" ve "gerçek ile sahtenin arasını ayıran" anlamında "*furkan*" sıfatlarıyla senâ eder beyanını.[153] Böylece metafizik açıdan mutlak bir hikmeti ve hakemliği üstlenir. Söz konusu hikmet ve hakemlik dünyanın nihaî mânası konusunda cehaleti izale ettiği gibi izafiyeti de iptal eder. Bunun iki mânası var: (1) Dünyanın nihaî hikmetini ararken "görünüş" engeline takılan insan fikrine bizzat Tanrı tarafından yardım edilmiş, görünüşün büyüsüne kapılmak hususunda mâzereti elinden alınmıştır. (2) Vehim ve kurgulara dayanan metafizik ihtilaflar bizzat ilâhî beyanla sınanmış, münasip olmayanlar merdut duruma düşmüştür.

İslam metafiziğinin mümtaz usûlü Kur'an'ın yüksek referans niteliğine dayanır. Şöyle ki, tabiatın nihaî açıklaması, spekülasyona ve kuşkulu kaynaklara tenezzül etmeksizin, Kur'an'ın beyanına müracaatla pozitif biçimde elde edilir.[154] Bu usûlün temel bir hususiyeti şudur: Kur'an tabiata sadece "nihaî mâna" itibariyle açıklama getirir. Görünüşün boyutlarına değil nihaî mânasına dair açıklama yapar. Dünyayı gözlendiği üzre kabul ederken gözlemi aşan mânayı ifşa eder. Başka bir deyişle Kur'an

---

150 Bakara 2/185; Mâide 5/15; Yûsuf 12/1; Hicr 15/1; Nahl 16/89; Şu'arâ 26/2; Neml 27/1; Kasas 28/2.

151 Şûrâ 42/52.

152 Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 12.

153 Âl-i İmrân 3/58; Mâide 5/48; En'âm 6/114; Yûnus 10/1; Furkan 25/1; Lokman 31/2; Yâsîn 36/2.

154 Krş. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 93.

"tabiat tarihi" yapmadığı gibi "tabiat bilimi" de yapmaz. Fiziği olguların diline bırakarak metafizik yapmakla yetinir. Mesela yağmuru ve toprağın canlanışını görünen vechile tasvir eder; hayatî yani nihaî olana ihtimam gösterip manzaranın gaybında gizlenen ilâhî iradeyi ve yeniden dirilişi açıklar:

> O rahmetinin önünde müjde diye rüzgarları gönderendir. Rüzgarlar ağır bir bulut yüklenince onu ölü bir şehre süreriz. Onunla su indirir, suyla her bir ürünü çıkarırız. Ölüleri de böyle çıkaracağız. Belki düşünüp anlarsınız.[155]

Kur'an bu üslubunda o derece kararlıdır ki, Hazret-i Peygamber'e (*aleyhisselam*) tabiat hakkında yöneltilen sorulara Kur'an sadece metafizik bakımdan cevap vermiştir. Mesela dağlar hakkında bir soru kıyametteki âkıbetleri itibariyle, hilâle dair bir soru ise takvim nimeti itibariyle cevaplanmıştır.[156]

Kur'an'ın metafizik öğretisinin esası yaratılış ilkesidir. "Ben kimim ve bütün bunların mânası ne?" sorusuna *yaratılış* temelinde cevap verir. Kur'an'ın cevabı metafiziğin yukarıda geçen dört temel meselesine nazaran şöyle özetlenebilir: (1) Yaradan'ın ezelî hakikati yokluğun yerine varlığın asıl olmasını açıklar; yaratma iradesi de tabiatın vücudunu.[157] (2) Tabiat, Yaradan'ın ulûhiyetine ait yüce değerlerin tanınması, ibadet ve ahlâk üzre takdir edilmesi için yaratıldı, yaratılmakta.[158] (3) Tabiat, Yaradan'ın hikmetli ve kudretli emrinin etkisiyle varoldu, varolmakta.[159] (4) Tabiat, Yaradan'ın emriyle yıkılacak, yeni ve ebedî bir tabiat kurulacak, her fert yeniden yaratılıp canlanacak, geçmiş ömründen yargılanacak, ilâhî merhamet ve adalet

---

155 A'râf 7/57.

156 Bakara 2/189; Tâhâ 20/105-107.

157 Bk. Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2.

158 Bk. Hûd 11/7; Zâriyât 51/56; Mülk 67/2.

159 Bk. Bakara 2/117; En'âm 6/73; Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82.

itibariyle her fert müstehak olduğu âkıbete erecek, ya felah yurdunda yahut hüsran diyarında ölümsüz kalacaktır.[160]

Kur'an bu metafiziği Yaradan'ın müteal zâtını tafsilen tanıtarak temellendirir. Tanrı'nın kim olduğunu görkemli bir üslupla açıklar, teolojik ihtilafları bertaraf eder. Her şeyden önce Yaradan'ın tek olduğunu anlatır. Tabiatın mânidar ve kıymetli hilkatini olguların diliyle hatırlatır, bu hilkati gerçek kılan ilâhî iradeyi dile getirir. Buna göre "Allah'ın varlığını ispat etmek" Kur'an'ın üslubu değildir.[161] Kur'an "tabiat teolojisi" yapmaz; yani yaratılıştan çıkarımla Yaradan'ın varlığını ispata kalkışmaz. Kur'an'ın açık mantığına göre böyle bir şey "hâsılı tahsil" olurdu. Çünkü "yaratılış" olguysa, sadece yaratıcının kim olduğu konuşulabilir, var olup olmadığı değil. Kur'an'ın değer verdiği soru "ulûhiyet kimin" sorusudur:

> De ki: Hamd Allah'a, ve selam seçtiği kullarına. Allah mı hayırlı yoksa Ona ortak saydıkları şeyler mi? Onlar mı, yoksa gökleri ve yeri yaratan, gökten size su indiren mi? Ki o suyla güzel bahçeler bitirdik, ağacını bitirmenin elinizden gelmediği. Allah ile beraber bir tanrı mı? Hayır bunlar hakikatten sapan bir toplum. (Putlar mı hayırlı,) yoksa yeri durulur kılan, arasında ırmaklar yapan, ona sabit dağlar diken, iki deniz arasına engel koyan mı? Allah ile beraber bir tanrı mı? Hayır bunların çoğu bilmiyor. (Putlar mı hayırlı,) yoksa darda kalmışa Ona yakardığında cevap veren, fenalığı gideren, yerde sırayı size veren mi? Allah ile beraber bir tanrı mı? Çok az düşünüyorsunuz. (Putlar mı hayırlı,) yoksa karanın ve denizin karanlıklarında size yol gösteren, rüzgarları rahmetinin önünde müjde diye gönderen mi? Allah ile beraber bir tanrı mı? Allah ortak saydıkları şeylerden

160 Bk. Tekvîr 81/1-14; İnfitar 82/1-5; İnşikak 84/1-15.

161 Krş. Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 21.

> yücedir. (Putlar mı hayırlı,) yoksa yaratmayı başlatan sonra yineleyen, sizi gökten ve yerden besleyen mi? Allah ile beraber bir tanrı mı? De ki: Kanıtınızı getirin eğer doğru kişilerseniz.[162]

Âşikâr ki Kur'an metafiziğe "*Lâ ilâhe illallah.*" ("Allah'tan başka tanrı yok.") hükmüyle başlar. Bu yüzden *tevhîd* İslam'ın en temel değeri.[163] Yaradan'ın tekliğinden sonra Kur'an Yaradan'ın yüce şahsını açıklar; Onu "en güzel isimler" dediği ilâhî sıfatlarla takdim eder.[164] Buna göre, yaratılışta zâhir bulunan ölçü, düzen, güzellik, incelik, hoşluk gibi değerler Yaradan'ın hikmet, kudret, cemal, merhamet, ihsan, kerem gibi vasıflarına işaret eder; böylece hakîm, kadîr, cemîl, rahmân, rahîm, muhsin, kerîm gibi sıfatlarıyla Onu anlatır. Bu yüzden Kur'an yaratılış değerlerine "işaret" anlamında *âyet* adını verir.[165]

Tabiatın mânidar yaratılışı görünüşçü büyülenmeye karşı muttasıl bir "hatırlama" (*zikir*) imkanıdır; hatırlatır, zikrettirir.[166] Zikrin ifade ettiği "metafizik duyarlılık" (veya "gayb hassasiyeti") kararlı bir tevhîd şuuruyla yaşamayı sağlar. Müslüman ahlâkının temeli bu şuurdur.[167] Hayatın gündelik akışında dünyayı daima ilâhî iradeye nisbetle mânalandıran birçok zikir ifadesi Hazret-i Peygamber'in (*aleyhisselam*) sünnetine imtisalen geleneksel müslüman ahlâkında yer bulur; "bismillah," "sübhânallah," "elhamdülillah," "inşâallah," "mâşâallah," "hasbunallah" ifadeleri gibi. İnsanın fanî varlığını Yaradan'ın sonsuz varlığına bağlayan bu tür zikirler hayatın hengâmesinde amelî tabiatçılığı dağıtıp nazarî tabiatçılığa set çekerek nihilizme karşı

---

162 Neml 27/59-64.

163 Bk. İsmail R. Farukî, *al-Tawhîd*, 18.

164 Bk. A'râf 7/180; İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; Haşr 59/24.

165 Bk. Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; Hicr 15/75; Câsiye 45/5.

166 Bk. Âl-i İmrân 3/41; Nahl 16/13; Şu'arâ 26/227; Gafir 40/13.

167 Krş. Hâlis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, 256, 279, 286.

siper olur. Bunun en güzel örneği, siyer literatürünün şahitliği üzre, Hazret-i Peygamber'in (*aleyhisselam*) uzun soluklu bir zikir eylemine dönüşmüş ömrüdür.[168] Ölüm döşeğinde son söz makamında müstesna bir zikri tercih etmesi bu ömürlük eyleme ihtişamlı bir hâtime olmuştur. Görünüş olarak tabiatın sınırında durduğu hengâmda Yaradan'ın müteal makamına teveccüh ederek son nefesine dek "*En yüce dosta...*" demiştir.[169]

---

168 Zikir sünneti için bk. Nevevî, *Hilyetü'l-ebrâr*, 45 vd.

169 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV, 267; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 400.

oldukları anlaşılan formüllerin, modellerin zarar verdiği insan nesillerine ne oluyor? Sonraları tedavülden kaldırılacak bilgilerin, bugün için işimize yarar olsalar bile, bizim ebedi kaderimiz konusunda bize tatminkar şeyler söylüyorlar mı? Yarın yanlışların kutusuna atılacaklarsa, bugün hayatımızı kendileriyle düzenlediğimiz bu bilgilere nasıl güven duyacağız?

Ahlaki değerler açısından "doğrunun ve iyinin kendisi bunlardan başkası olamaz." diye her defasında bize birer tabu mesabesinde empoze edilen bu bilgilere nasıl güveneceğiz? Bugün doğruluğunu tartışmayı aklımıza getirmediğimiz şeyler, yine yarın yeni bulgu ve keşiflerle boşa çıkmayacağını kim garantileyebilir? Koca bir insanlık hayatını, mukadderatını, hep yarın çürütülmeğe mahkum değerlere mi bağlayacaktır?

İnsanın kesinliği arama ihtiyacı ontolojik sebeplere dayanır. Çünkü insan bulunduğu varlık mertebesinde kendini güvensiz bir konumda hisseder. Burası onun ebedi yurdu, sükun bulduğu evi ve meskeni değildir; bundan dolayı içinde sükunetin ebedi huzurunu ve güvenini bulmadığından hep arayış içindedir. Ontolojik güvenin temel çerçevesi, hakikatlerinden "emin" olduğumuz bilgi (veya bilgiler) düzeyidir. Bu, "emin" vasfa sahip olan bilgiler olmadıkça "kaygı" bitmez.

"Batının tefekkür geleneği çerçevesinde bilginin değeri ve kaynağı" etrafında yüzyıllardır süren tartışma, insanın bu ontolojik güven duygusunu tatmin edecek bir çerçeve sunmaktan uzakta kaldıysa, bunun göz ardı edilen sebepleri arasında "Tanrı fikri", "Vahiy-risalet" ve "insanın varlıktaki durumu" konularında yeterince açıklayıcı bir çerçevenin geliştirilememiş olması önemli yer tutar.

İdealizm-Materyalizm

Batı felsefesinin kadim bir konusu olan idealizm-materyalizm tartışması ile zihinsel faaliyetlerden ve yeni teşekkül etmekte olan bilimsel disiplinlerden felsefenin ve metafiziğin arındırılması sırasında başlayan tartışma arasında mahiyet farkı var. Eflatun, idelerden arketipleri (A'yân-ı sabite) anlıyordu. Bunların ne olduğu ve varlıktaki tezahürlerin bunlarla olan ontolojik ilişkisi temel bir varlık tasavvuruyla ilgilidir. İdeler kök varlıklardır ve ancak varlıktaki tezahürleri, dışa vurumları yoluyla onlar hakkında bir fikir edinilir. Aralarındaki ilişki bir tür nesne-gölge ilişkisidir.

Sanayi devrimiyle paralel ortaya çıkan yeni düşünceler, kadim filozoflara önemli atıflar yapmakla beraber aslında sosyal değişimin paralelinde

bir tür yeni açıklama modelleri olarak teşekkül ettiler. 1750'de başlayan sanayi devrimi ilk önemli etkilerini 19. yüzyılda gösterdi. Toprağa bağlı tarımsal bir toplum, ticari ve sınai burjuvazinin yeni toplum biçimine dönüştü. Dönüşümün özünde eski ile yeni, geleneksel olan ile yeni (modern) olan arasında köklü bir kopuş yatıyordu.

Başlangıçta, sermayeci sınıfın katı şartlarını yumuşatma olarak gelişen hareketler, giderek bir başkaldırı fikrini yaygınlaştırmış, dolayısıyla bu başkaldırı kendi toplumunun düşünce hayatında felsefi veya ideolojik bir temel arama ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Marksizm böyle bir dönemin patlamaya hazır ortamında gelişti. İşçi sınıfının dayanılmaz şartlarını değiştirmeyi amaçlayan bu hareket giderek köktenci devrim fikrini öne çıkarınca, karşısında somut olarak bulduğu sınıfın ideolojisiyle de hesaplaşmak durumunda kaldı.

Bir sınıf olarak burjuvazi dine karşı aldırışsızdı, hatta Fransız devrimi arifesinde ve devrim sırasında basbayağı dinsiz-din karşıtı bir kimliğe bürünmüştü. Ama tarihsel çatışma sonunda Kilise'ye belli belirsiz bir alan tanıdı ve bunu büyük ölçüde "laiklik" ilkesiyle somut bir çerçeveye oturttu. Kilise büyük mukavemetler göstermesine rağmen yeni konumunu kabullenmek zorunda kaldı. Geçmişte aristokrasi ile olan organik ilişkisi onu yeni durumda çapraz bir duruma düşürmüştü. Bu özelliği dolayısıyla artık çelişkinin burjuvazi ile işçi sınıfı arasında sürdüğü bir tarihsel durumda Kilise, işçi sınıfının kurtarıcı ideolojisi olamazdı. Bu sınıf kendine başka yollar, başka ideolojik konseptler arayacaktı. Tarihsel ve maddi olarak elverişli bir ortamın göbeğindeydi. Dinin kesinlikle tasfiye edilmek istendiği o dönemin Avrupasında işçi sınıfının kurtuluş ideolojisini belli bir kuramsal çerçeveye oturtanlar, yani Marx ve Engels, burjuvazinin yücelttiği değerler bütününün kaynağını kurutmak istiyorlardı. Burjuvazi tabii ki dindar değildi, ama materyalizm söz konusu olduğunda yer yer metafizikle karışmış, ancak bir türlü anlaşılması mümkün olmayan idealizmle karşı koyuyordu.

a) İdealizm: Denebilir ki, diyalektik materyalizm formüle edilinceye kadar idealizm, kendi varlığının farkında değildi. Yunandaki klasik durumundan farklı ve modern zamanlara mahsus olmak üzere idealizmin tarih sahnesine ortaya çıkmasını sağlayan şey sosyal, politik ve ekonomik alanda baş gösteren sınıf çatışmasının kendine felsefi düzeyde meşrulaştırıcı çerçeveler aramaya koyulmasıdır.

Sınıf çatışması açısından yakın zamanlardaki düşünceye bakmak, bütün düşünce tarihinin sınıf çatışmaları sonucunda teşekkül ettiğini varsayan Marxist yaklaşımın doğruluğunu teyit etmek anlamına gelmiyor. Ama bu, sanayi devriminden sonraki sınıf çatışmalarının sadece düşünce hareketleri üzerinde değil, sosyal, politik ve ekonomik sistemler üzerinde de kesin etkileyici bir rol oynadığını görmezlikten gelmemize sebep teşkil etmiyor.

İdealizm, bilgi meselesine kendi felsefi dayanağı içinden bakar ve doğal olarak -doğruluğu tartışma konusu olsa bile- tutarlı bir çerçeve çizer. İdealizm'de "maddî bir cevher yoktur ve bütün gerçeklikler ruhî cinstendir" düşüncesi esas olduğuna göre, bilginin de maddi bir cevhere dayandığı fikri kabul edilemeyecektir. İdealistlere göre aslında mekan ve zaman hayallerden ibarettir. İdrak ettiğimiz şekilde, eşya alemi, zihnimizin tasavvurlarından başka bir şey değildir. Eşyanın varlığı onun hakkındaki idraklerimize irca olunur, yani bu anlamda var olmak, idrak konusu olmaktır. Hatta Kant, zaman ve mekanın duyumlarımızın şekillerinden ibaret olduğunu söyler. Çünkü tecrübeden evvel, bir başka ifade ile doğuştan tasavvur sahibi olmasaydık böyle hükümlere sahip olmamız imkansız olacaktı. Bilimlerin ortaya çıkardığı bir çok mihaniki izah şekilleri tabiatın bizde tasavvur ettirdiği hayallere uygun düşüyor. O halde bilgilerimizin kaynağı idraklerimiz ve bilincimiz olabilir ancak.

Maddeyi ruhta ve ancak onun sayesinde kabul eden bu düşünüşün, bilgi konusuna ilişkin açıklaması da bununla uygunluk arzetmektedir. Buna göre madde, ruhun ürünü olan bir tasavvurdur. Leibniz, bu meseleye 'içe ait tecrübemiz' faktörünü ekler. Bu faktör, her birimize bilincimizin varlığı hakkında bilgi verir. Bu bilincin kısımları yoktur ve aynı zamanda metafizik bir gerçekliktir, bir cevherdir. Leibniz, maddeyi görünüşten ibaret kabul ederken, ferdi ve bir arada bulunan sonsuz derece 'monad'ların birbirine nasıl uygun hale getirildiği sorusuna 'tasavvur' cevabını verir.

Buna karşılık Schopenhaure, tasavvur ve iradeyi birbirinden ayırır. Ona göre hayali idraklerin arkasında bir gerçek mevcuttur, bu gerçek tarafımızdan bilinebilir. Bu da iradedir. Scopenhaure, "idrakin ve soyut bilimin basit şartlarından kaçan gerçek bir bilgi edinme kaynağına sahibiz", der. Bu da ruhi hallerimizi açık olarak idrak ettiğimiz 'iç tecrübedir'.

Özetlersek, idealizm, bilinen ve varlığının inkarı imkansız unsurlar kabul eder. Görünüşlerin arkasında gizlenmiş bulunan hiç bir gerçekliği varsaymaz. Kendisine temel olarak herkesin tecrübe ile bildiği ve şüphesiz

olarak gerçekliğini kabul ettiği bu bilinç (şuur) hallerini, bu fikirleri seçer. Bize varlığı ve eşyayı başka bir şeye müracaat etmeden açıklayabileceğimizi temin eder.

İdealizmi kendi düşünce bütünlüğü içinde açık seçik olarak kavramak mümkün değildir, diyenler büsbütün haksız sayılmaz. Baskın karakteristik özellikleri itibariyle yoğun bir zihin spekülasyonu gibidir. Evrenin merkezinde ruhu gören bu düşünüş, maddi dünyayı nasıl olur da mevhum bir takım tasavvur olarak kabul ediyor, bu soruya tatminkar bir cevap bulmak güçtür. İçinde yaşadığımız, nesnel varlığını hissettiğimiz, dokunup gördüğümüz maddi dünyayı bir görünüşten ibaret kabul etmek, bizi açık bir inkar fikrine götürür. Ruhu evrensel ve tek yaratıcı, her şeyin özünü teşkil edici cevher olarak görmesi, ruhun ontolojik cevheri, mahiyeti hakkında yeterli bilgilere sahip olmamamız dolayısıyla anlaşılabilir bir kavramsal çerçevenin kurulmasını zorlaştırmaktadır.

Buna karşılık Eflatun (Platon)un idealizmi yukarıda anlattıklarımızdan biraz daha farklı bir çerçeve sunar bize. Eflatun, hocası Sokrates gibi herkesin üzerinde ittifak edeceği genel geçer, evrensel ve ebedi ahlaki değerlerin ne olması gerektiği sorusunu sorarken, öncelikle doğuştan getirdiğimiz bir takım bilgilerin her türlü şüpheden uzak ve kesin bilgiler olduğunu söylüyordu. Matematik bunun belli başlı kanıtıdır. Eflatun'u bu soruya yönelten şey, sofistlerin duyuların bilgisine karşı geliştirdikleri ve zamanında hayli etkili olan itirazlarıydı. Sofistler kesin bir dille duyulara güvenilmeyeceğini söylüyorlardı. Çünkü duyuların bilgisi aklın apaçık bilgilerine aykırı olabilirdi; farklı insanların farklı duyuları olabilirdi ve hatta bir insanın değişik durumlarda değişik duyuları mümkündü.

Bundan septikler, din, örf ve genel geçer ahlaki ilkelere karşı bir tür nihilist düşünceler geliştirdiler. Eflatun buna bir yerde katılmakla beraber -o da bilginin duyu idraklarine dayandırılmayacağını söylüyordu- yine de herkesin genel geçer kabul edebileceği bilgiler ve ahlaki ilkeler vardı. Bunlar ne görmezlikten ne bilinmezlikten gelinirdi. Duyularımız görünüşler dünyasının oluşları hakkında idrak aktları verirler sadece. Oysa bunların ötesinde gerçek alem hakkında bilgileri veren ve bu bilgiyi 'hatırlama' yoluyla elde eden akıl var. Bu anlamda öğrenme (ve bilme) bir tür hatırlamadır. Biz bilgiyi, duyularımızdan değil, daha önce ait olduğumuz dünyadan ve buraya gelmeden önce içinde yaşadığımız alemden alırız. Akıllar alemindeki varlıklar gerçek ve değişmezdirler. Gerçek bilgi o alem ile bu

alem arasındaki ilgiden kaynaklanan bilgidir. Biz o alemden -bir şekilde ve her nasılsa- bu aleme geldik, hatta tenzil-i rütbe ile buraya düştük. Ancak biz daima o alemi hatırlarız; duyuların aldatıcı ve geçici zanlarından ancak bu hatırlama yoluyla kurtulur ve kesin bilgilere ulaşırız.

Eflatun'un ideler alemi ve bizim şimdi içinde yaşadığımız görünüşler alemi hakkındaki düşünceleri, bir yerde kutsal metinlerin, vahiylerin adına "hubût (Cennetten dünyaya düşüş)" dedikleri olayla yakından ilgili görünmektedir. Hubût'tan önce biz hakikatin dünyasında ve onu çıplak vaziyette görür ve tecrübe eder vaziyetteydik. Bir şekilde buraya, dünyaya düşmemizle, Hakikat'i ve Hakikat'in Bilgisi'ni unutmamıza yol açtı. Kur'an, kendini "Zikir" olarak tanımlamak suretiyle bizi sürekli "hatırlama"ya çağırmaktadır ki, öğrenmenin en önemli boyutu budur. Sonraları Kant, Aydınlanma felsefesini temellendirirken, insanın bu "düşüşünden sonra aklıyla erginliğe ulaşması" çabasını yeni dönemin teması olarak gösterecektir. Kant da, buraya düştüğümüzü kabul ediyordu, Aydınlanma'nın buradan kurtulmak olduğunu söylüyor ve fakat bunun sadece akılla sağlanacağını düşünüyordu. Yani Kant da selefleri gibi vahiyden ve yol gösterici bir Nübüvvet fikrinden mahrumdu.

Bu açıdan bazı konularda olduğu gibi Eflatun'u bu konuda da ayrı düşünmek lazım. Onun için "Eflatun, Yunanca konuşan Musa'dır" denmiş olması boşuna değildir. Eğer Eflatun'un ilk kavramsal çerçevesi referans alınsaydı, ona bir dip not olarak düşülmüş olan Batı felsefesi belki de çok daha farklı bir mecrada gelişirdi.

b) Materyalizm: İdealizmin tam karşısında yer alan bu düşünüş şekline göre, her şeyin özü maddedir. Evren maddedir ve madde dışı bir gücün etkisiyle değil, kendi yasalarıyla gelişir. Onu tanımak için onda varolan yasaları bilmek gerekir. İşte bu bilimdir. Ancak yasaları tanımak ve anlamak için bu yasalara uygun bir düşünme yöntemi gerekir, bu da felsefe olur. Topluca bu sisteme 'Diyalektik materyalizm' demek mümkün. Diyalektik materyalizm, temel varsayımına göre bilme ve açıklama yöntemini tabiattan çıkarır. Böyle bir bilgi, tabiat, bilinç ve toplum bütünlüğünü gerçekleştirir. Bu düşünüş şeklinin ana ilkeleri şöylece özetlenebilir:

Evren maddidir, maddeden ibarettir. Bilinç maddi tabiatın ürünüdür, evren sonsuz çeşitlilikteki olguların birbirlerine bağlı bulunduğu bir bütündür, tarih maddi gelişmenin sürecidir ve evrimci gelişme çelişki yasalarıyla gerçekleşir. Evrene dışardan ne başlangıçta, ne bugün etki eden

herhangi bir varlık mevcuttur. Yaratıcı da maddedir, her görünüş de maddenin bir ürünü, bilinçteki değişik türdeki yansımalarıdır.

Bilinç ve madde arasındaki ilişkinin mahiyeti böyle ise, bu durumda ve kaçınılmaz olarak bilgi, insan bilincinin dışında bulunan ve ona bağlı olmaksızın var olan bir maddi yansımadan başka bir şey değildir. Bizim bilincimiz ayna gibi maddi tabiatı ve ondan edindiği izlenimleri yansıtır. Düşünce beynin, konuşma dilin ürünüdür. Zihin kendi başına ve yaratıcı bir güç olarak özgün ve otantik bir tasavvurda bulunamaz, o dışarıda her ne varsa onu yansıtır ve yansıyan şeyler arasındaki temel ilişkileri araştırır. Eğer madde olmasaydı dil olmazdı, dil olmasaydı beyin olmazdı ve beyin olmasaydı düşünme de olmayacaktı. Biz maddi tabiatın dışında başka hiç bir şey bilemeyiz. Onun bizde bıraktığı ve ondan gelen şey bizim bilgimizin gerçek esasıdır.

Belli bir düşünce geleneğinin süren gelişmesi açısından bakıldığında, idealizm ile materyalizm birbirlerine karşıt iki düşünce şekli olarak karşımıza çıkarlar. Ancak bununla beraber iki karşıt düşünce ortak bir nokta üzerinde anlaşırlar. O da bilginin tek bir şeyin ürünü olması noktasıdır. İdealizm bilginin özünü ve yaratıcısını "ruh" kabul ederken, materyalizm aynı özün ve yaratıcı cevherin "madde" olduğunu öne sürer.

Materyalizmin referans aldığı maddi gerçeklikler, özlerinde onları var ve mümkün kılan Hakikat'ten arındırıldıkları için bizzat kendileri hakikatin yerine ikame edilmiş ve böylelikle gerçekliğin kendisi mutlaklaştırılmıştır. Oysa Hakikat, kendini birden fazla ve çok çeşitli şekillerde tezahür ettirir. Her bir şekil ve tezahür birer gerçekliktir. Maddi alem, bu alemin içindeki objeler, fenomenler, peşi sıra vuku bulmakta olan olaylar ve unsurlar ne kendi başlarına vardırlar ne de ebedi olarak kendi varoluşlarını sürdürme özelliklerine sahiptirler.

Hiç kuşkusuz idealistler, maddi alemin birden fazla şekilde tezahür eden gerçekliklerini ve gerçekliğin düzeylerini küçümsemekle zihinsel bir yanılgıya düşmüşlerdir. Gerçeklik, aynı zamanda "Hak"la ilişkilidir ve onu varoluşta sahneye çıkaran tarafından "hak" olarak tanımlanmıştır. Yaratılış haktır. Gerçekliğin yasası varoluşun maddi düzeydeki varlığının devam etmesi, gelişmesi ve değişmesidir. Ancak hikmeti, bir başka şeye göndermelerde bulunmaktır.

Eğer gerçeklik olmasaydı en azından biz ne Hakikat, ne Allah hakkında bir fikre sahip olabilirdik. Ama biz olmasaydık da Hakikat ve gerçeklikler

vardı, var olmaya devam edeceklerdi; bazı bölümleri, fonksiyonları itibariyle bizim için yaratılmış olsalar bile, biz onların yaratıcıları değiliz. Allah, varlığı, maddeyi ve dünyayı "hak olarak yaratmıştır." Bu açıdan varlık gerçektir ve gerçekliğin açık ifadesidir. Bu bize aynı zamanda bir dil ile, lisan-ı hâl ile önemli anlatımlarda bulunmakta, önümüze bir kitap gibi serilmektedir. İdealistlerin iddia ettiğinin aksine, her biri birer vehim ve hayal olan şeyler Allah'ın varlığı, ilmi, kudreti ve iradesi hakkında birer ayet, sembol ve delil olamaz.

Bu temel ve değişmez özelliğiyle gerçeklik üç boyutuyla Hakikat'in farklı şekillerdeki tezahürü ve tecellileridir. Bunlar da gerçekliğin iç özü olan Batın, üst ilkesi olan Aşkınlık ve uzantısı/devamı olduğu Öte boyuttur. Bu üç temel vasıf aynı zamanda hayatla tetabuk halinde olup gerçeklik ve hayat bir ve aynı kaynaktan neş'et etmektedirler. Nasıl hayat en büyük mucize ise, aynı şekilde kendisinde içkin (mündemiç) bulunan boyutları itibariyle gerçeklik de büyük bir mucize ve mucizeler düzeneğidir. Gerçekliği hakikatinden tecrit ettiğimiz zaman materyalizm, hakikati gerçeklikten ayırdığımızda idealizm ortaya çıkmaktadır ki, bu iki düşünme ve açıklama tarzı da aşırılıktır, yani biri ifrat diğeri tefrittir.